بسم الله الرحمن الرحيم

أوقاف

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بشؤون الوقف والعمل الخيري

رئيس التحرير

أ. د. محمد عبدالغفار الشريف

مدير التحرير

د. غانم عبدالله الشاهين

مستشار التحرير

د. طارق عبدالله

هيئة التحرير

أ. خالد محمد البشارة

د. عيسى زكي شقرة

د. سهام عبدالعزيز الخترش

د. إبراهيم محمود عبدالباقي

الهيئة الاستشارية

«مرتبة هجائياً»

د. جمال الدين عطية

د. عبدالعزيز التويجري

أ. عبدالمحسن العثمان

د. فؤاد عبدالله العمر

د. منظور عالم

سكرتير التحرير

مشعل عبدالعزيز البكر

أوقاف - العدد ٨ - السنة الخامسة - ربيع الأول ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

مشروع أوقاف

تنطلق **أوقاف** من قناعة مفادها أن للوقف - مفهوما وتجربة - إمكانيات تنموية عالية تؤهله للمساهمة الفعالة في إدارة حاضر المجتمعات الإسلامية ومجابهة التحديات التي تواجهها. ويعكس تاريخ بلدان العالم الإسلامي ثراء تجربة الوقف في تأسيس خبرة اجتماعية شملت كل مستويات الحياة تقريبا وساعدت بشكل أساسي في حل مشكلات الناس، و أن يحتضن - في فترات ضعف الأمة وانحدارها - جزءا كبيرا من الإبداعات التي ميزت الحضارة الإسلامية مما ضمن استمرارها وانتقالها عبر الزمن. كما يشهد العالم الإسلامي اليوم توجها رسميا وشعبيا نحو ترشيد قدراته المادية واستثمار ما تختزنه بُناةُ الثقافة من تصورات أصيلة، وبروح اجتهادية للوصول إلى نماذج تنموية شاملة تستلهم قيم الخير والحق والعدالة.

وفق هذه القناعة وهذه الأساسيات تتحرك مجلة **أوقاف** في اتجاه أن يتبوأ الوقف مكانته الحقيقية في الساحة الفكرية العربية والإسلامية من خلال التركيز عليه كاختصاص، ولم شتات المهتمين به من بعيد أو من قريب، والتوجه العلمي لتطوير الكتابة الوقفية وربطها بمقتضيات التنمية المجتمعية الشاملة. وبحكم أن الأصل في الوقف التطوع فإن هذه المطالب لا تستقيم إلا إذا ارتبطت مجلة **أوقاف** بمشاغل العمل الاجتماعي ذات العلاقة المباشرة مع القضايا الأهلية والعمل التطوعي، وكل ما يتشابك معها من الإشكاليات التي تتلاقى على خلفية التفاعل بين المجتمع والدولة، والمشاركة المتوازنة في صناعة مستقبل المجموعة، ودور المنظمات الأهلية في هذا.

أهداف أوقاف

- ❖ إحياء ثقافة الوقف من خلال التعريف بدوره التنموي وبتاريخه وفقهه ومنجزاته التي شهدتها الحضارة الإسلامية حتى تاريخها القريب.
- ❖ تكثيف النقاش حول الإمكانيات العملية للوقف في المجتمعات المعاصرة من خلال التركيز على صيغه الحديثة.
- ❖ استثمار المشاريع الوقفية الحالية وتحويلها إلى منتج ثقافي فكري يتم عرضه علميا بين المختصين مما يسمح بإحداث ديناميكية بين الباحثين ويحقق الربط المنشود بين الفكر والتطبيق العملي لسنّة الوقف.
- ❖ تعزيز الاعتماد على ما تختزنه الحضارة الإسلامية من إمكانيات اجتماعية نتجت عن تأصل نزعة العمل الخيري في السلوك الفردي والجماعي للأمة.
- ❖ تقوية الجسور بين فكر الوقف وموضوعات العمل التطوعي والمنظمات الأهلية.
- ❖ ربط الوقف بمساحات العمل الاجتماعي الأخرى في إطار توجه تكاملي لبناء مجتمع متوازن.
- ❖ إثراء المكتبة العربية في إحدى موضوعاتها الناشئة، الوقف والعمل الخيري.

المحتويـــات



دعوة لكل الباحثين والمهتمين

تتسع **أوقاف** وبشكل طبيعي إلى احتضان كل المواضيع التي لها علاقة مباشـرة أو غير مباشرة بالوقف، كالعمل الخيري، والعمل التطوعي، والمنظمات الأهلية، والتنموية، وهي تدعو الباحثين والمهتمين عموما للتفاعل معها قصد رفع جزء من التحديات التي تواجه مجتمعاتنا وشعوبنا.

و يسر المجلة دعوة كل الكتاب والباحثين للمساهمة، وبإحدى اللغات الثلاث العربية والإنجليزية والفرنسية، في المواد ذات العلاقة بأهداف المجلة وآفاق العمل الوقفي في مختلف الأبواب، والدراسات، ومراجعات الكتب، وملخصات الرسائل الجامعية، وتغطية الندوات ومناقشة الأفكار المنشورة.

ويشترط في المادة المرسلة التزامها بالقواعد التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلة أخرى.
- أن تلتزم بقواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية الخاصة بتوثيق المصادر والمراجع مع تحقق المعالجة العلمية.
- أن يتراوح طول المقال أو البحث أو الدراسة ما بين ٤,٠٠٠ كلمة إلى ١٠,٠٠٠ كلمة، وأن يتضمن ملخصا في حدود ١٥٠ كلمة.
- أن يكون البحث مطبوعا أو مكتوبا بخط واضح على صفحات مقاس A4، ويفضل إرسال نسخة إضافية على قرص مدمج (برنامج Word).
- تخضع المادة المرسلة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.
- ترحب المجلة بمراجعة الكتب وتغطية الندوات والمؤتمرات.
- لا تعاد المواد المرسلة إلى المجلة ولا تسترد، سواء نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.
- تتم جميع المراسلات باسم:

مجلة أوقاف، رئيس التحرير، صندوق بريد ٤٨٢ الصفاة، ١٣٠٠٥، دولة الكويت

هاتف: ٢٦٤٦-٢٥٣-٩٦٥/فاكس: ٢٥٢٦-٢٥٤-٩٦٥

البريد الإلكتروني: awqafjournal@awqaf.org

serd@awqaf.org

جميع الآراء الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها
ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو الأمانة العامة للأوقاف

أودع هذا العدد بمركز معلومات الأمانة العامة للأوقاف
تحت رقم ٢٠٠٥/٥/٢/٤٨م

الافتتاحية

تتميز الخلافة العثمانية زمنيا بأنها أقرب خلافة إسلامية لعصرنا الحاضر، وبأنها شكلت جزءا أساسيا من تاريخ عالمنا الإسلامي منذ فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣م وإلى غاية القرن العشرين. كما تأثر التاريخ الحديث لكل البلدان العربية والإسلامية بشكل مباشر بمسار هذه الخلافة وبتطوراتها صعودا وهبوطا.

لقد عاصرت الخلافة ابتداء من القرن الثامن عشر جملة من التغييرات الجوهرية سواء على خلفية ما بدأت تواجهه داخليا من تحديات، أو بناء على نتائج تغير خارطة القوى العالمية التي أفرزتها الثورة الصناعية منذ القرن السادس عشر وما رافقها من تصاعد وتيرة التحدي الأوروبي للخلافة العثمانية ليس فقط في المجال العسكري ولكن خاصة في مستوى ما أصبح عليه النموذج الاجتماعي الرأسمالي إداريا، وتشريعيا، اقتصاديا. ولقد واجهت الخلافة هذه التحديات بجملة من الإصلاحات المتتالية حاولت من خلالها التعامل مع المستجدات وإعادة ما اعترى هياكلها السياسية والاجتماعية من تنكس وأزمات.

في هذا السياق العام تشكل التجربة العثمانية في مجال الوقف أحد المفاصل المحورية في دراسة نظام الوقف الإسلامي بجوانبه الاجتماعية والاقتصادية. ولئن ترتبط هذه الأهمية بكل الأدوار التي لعبها الوقف فإنها ترتكز في الفترة الزمنية الفاصلة بين بداية القرن التاسع عشر والإعلان الرسمي عن سقوط الخلافة العثمانية في سنة ١٩٢٤م على أربعة محاور رئيسية:

- لقد شكل الوقف تاريخيا أحد العناصر الرئيسية للمجتمع العثماني نظرا للحجم الذي أصبح تحتله الأوقاف في البناء الاجتماعي والاقتصادي للدولة العثمانية والأدوار المتعددة التي لعبها في تاريخها كما شكل أحد أدوات السياسة العثمانية الداخلية والخارجية[١].
- كانت الدولة العثمانية أحد المراكز السياسية للحركة العلمية في الساحة الإسلامية. ولموضوع الوقف حضور خاص في هذه الحركية، ويمكننا التدليل على ذلك بالنقاش الفقهي الذي دار حول مسألة وقف النقود والذي استمر لفترات طويلة وأفرز إحدى الإضافات الأساسية الفقهية والعملية للتجربة الوقفية[٢].

(١) Cf. Bahaeddin YEDIYILDIZ, Place of the Waqf in Turkish Cultural System, in, second United Nations Conference on Human Settlements (Habitat II, 12 April 1996, Istanbul.

(٢) انظر مثلا:
Murat, Cizakca, ‘‘Ottoman cash Waqfs Revisited: The Case of Bursa 1555-1823’’, Foundation for Science Technology and Civilisation, UK, June 2004.

- شهدت هذه الفترة الآثار المترتبة عن الأزمات الداخلية التي واجهت الدولة العثمانية. ولم يكن الوقف غائبا عن هذه الأزمات حيث تأثر سلبا شأنه شأن المؤسسات العثمانية الأخرى. ويؤكد فارق بليسي على البدايات المبكرة لما تعرضت له الأوقاف من إشكالات من خلال رسالة كوصي باي التي قدمها إلى السلطان مراد الرابع (١٦٢٣-١٦٤٠)، والتي يحدد فيها أزمة الفساد الإداري الذي بدأ يستفحل في الإدارات العثمانية من خلال التلاعب بأملاك الدولة وتحويل جزء من أراضيها إلى ملكيات خاصة ثم إعادة صياغتها في أوقاف أهلية[٣].

- احتضنت السلطة العثمانية أولى مشاريع إصلاح نظام الوقف في العالم الإسلامي المعاصر ضمن ما عرف بالتنظيمات العثمانية حيث بدأت جهود الإصلاح بعد أن كثرت الأوقاف وتعددت أنواعها ومرافقها، وتكاثرت مشكلاتها، وظهرت الحاجة إلى إحداث تنظيمات إدارية واسعة تعنى بالإشراف على أملاك الوقف وأمواله، وتراقب مصادرها ومصارفها .وتطلب ذلك إنشاء أنظمة جديدة، وإصدار قوانين عديدة لتنظيم شؤونه وبيان أقسامه وطبيعة كل قسم منها، والأحكام الشرعية التي تتعلق به، ولا يزال الكثير من تلك القوانين معمولا به في بعض البلاد الإسلامية حتى الآن. لقد شملت حركة الإصلاح هذه المناطق الإسلامية التي كانت آنئذ تابعة للخلافة العثمانية. فبعد الآستانة بدأت مصر مع محمد علي باشا[٤] وكذلك فعلت تونس في ١٨٧٨م في سياق محاولة خير الدين التونسي (١٨١٠- ١٨٩٠) لإصلاح نظام الوقف[٥].

- بدأت مع العثمانيين أحد أهم التحولات التاريخية لنظام الوقف الإسلامي خاصة في ما يتعلق بالنقلة النوعية في إدارة الأوقاف من الإدارة الأهلية إلى الإدارة الحكومية. لقد

(٣) انظر:
Faruk, Bilici, Elargissement des compétences de l'Eta, diminution de l'action des fondations (waqfs) au XIXe siècle dans l'Empire Ottoman: l'exemple d'un quartier d'Istanbul., in, Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée: enjeux de société enjeux de pouvoirs, Fondation publique des Awqaf du Koweït, 2004, p. 254

(٤) في السنوات الأخيرة من حكمه قاد محمد علي باشا أول عملية إصلاح في النظام القانوني المصري من خلال إصداره قانونا في سنة ١٨٤٦م يقضي بمنع إنشاء أوقاف ذرية جديدة. (انظر:
Behrens-Abouseif, Doris, Egypt's Adjustment to Ottoman Rule-Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th & 17th centuries), Leiden: Brill, 1994.

(٥) انظر:
Abdelhamid Henia, "la gestion des waqf khayri en Tunisie de l'époque moderne: du monopole prive au monopole public", in, Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée: enjeux de société enjeux de pouvoirs, Fondation publique des Awqaf du Koweït, 2004, p.254

اعتمدت الدولة العثمانية في سياق إصلاحاتها الإدارية والسياسية بعض الخطوات التي وإن واجهت في بداياتها (منذ النصف الأول من القرن الثامن عشر) بعض الضغوطات خاصة من طرف الشرائح المستغلة للأوقاف(٦) إلا أنها انتهت في عام ١٢٤٢هـ/١٨٣٦م إلى اعتماد سياسة مركزية في إدارة الأوقاف من خلال إنشاء جهاز حكومي "نظارة الأوقاف الهمايوني". وقد عملت هذه السياسة على ضم كل المؤسسات الوقفية الأهلية الأخرى مثل أوقاف الحرمين التي ألحقت "بنظارة الأوقاف الهمايوني" سنة ١٨٣٨م، وكذلك تعميم هذه الإجراءات على كل الولايات الخاضعة للنفوذ العثماني(٧).

على هذه الخلفية تبرز أهمية البحث في الأوقاف العثمانية كجزء من قراءة التاريخ الإسلامي من خلال زوايا متعددة لا تحصر دراسة الأوقاف - كما يذكرنا فاروق بليسي في بحثه- في دراسة تاريخ الصدقات والإحسان للفقراء في العالم الإسلامي ولكنها كذلك دراسة المعمار، وتخطيط المدن، والسكان، والتعليم، والمؤسسات المالية، والتأمينات والرعاية الاجتماعية.

ولئن ارتبط تاريخ الوقف في الخلافة العثمانية - شأنها في ذلك شأن باقي البلدان الإسلامية الأخرى - بمختلف هذه الأبعاد، فإن سبر هذه الأغوار يتطلب الكثير من الجهد العلمي لا يزال يبذل بأشكال ودرجات مختلفة باتجاه فهم نظام الوقف ضمن رؤية متكاملة، يساهم من خلالها مع باقي فعاليات الخبرة الحضارية التاريخية والحاضرة في إصلاح ونهضة الأمة.

في عددها الثامن، تفرد أوقاف مساحة أساسية لتجربة الوقف في الفترة العثمانية من خلال محورين:

يتعلق المحور الأول بأحد المساهمات الفريدة والمتميزة التي قام بها الوقف والمتعلقة بدوره في نشأة وتطور المدن. من ناحية موضوعية، يرتبط هذا المبحث بشكل مباشر بمسألة تطور الحضارات وسوف نجده حاضرا عند الكثير من علماء الاجتماع والتاريخ وبالتحديد الذين تطرقوا منهم لمسائل صعود وانهيار الحضارات فعلى سبيل المثال لا الحصر كان لماكس فيبر اهتمام خاص بهذا الموضوع عند تطرقه لنشأة الرأسمالية كما تطرق أرنولد توينبي بشكل أكثر إثارة لهذه المسألة حيث عقد مقارنة بين تكون المدينة قبل النظام الرأسمالي وبعده وأكد

(٦) كانت عائلات السلاطين وقادة الإنكشارية جزء من هذه الحملة على القوانين الجديدة.

(٧) على سبيل المثال أنشأت السلطة العثمانية "وزارة الأوقاف العثمانية في القدس" مع نهاية القرن التاسع عشر. (انظر: د. محمد أسعد طلس، محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، (جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨).

على أن المدن في التجربة الحضارية ما قبل القرن السادس عشر (الثورة الصناعية) كانت مدنا "إنسانية" تعبر من خلال تكاملها وتناسق أجزائها عن ترابط الإنسان ذاته. أما في التجربة الغربية في الفترة التي تلت الثورة الصناعية فإن الروح الإنسانية قد اختفت لتحل محلها مدن "متخصصة" لا يجمعها سوى أنها تدور في فلك النفعية الرأسمالية.

وسوف يجد القارئ مع بحث نوبي محمد حسن "قيم الوقف والنظرية المعمارية" تحليلا تأصيليا لعلاقة الوقف بالعمارة والعمران كما أفرزتها التجربة التاريخية للمدينة الإسلامية – مع التركيز على نماذج من مصر في الفترتين المملوكية والعثمانية- والعلاقات "النظرية" التي نشأت بين قيم الوقف (الشمولية، الاستدامة، الروحية) ومكونات العمارة (المنفعة، المتانة، الجمال). و يذهب الباحث للقول بأن دور الوقف امتد إلى كل هذه المكونات وساهم بالتالي في تحقيق الجوانب المعمارية السليمة للبناء العمراني.

مع بحث فاروق بيليسي (بالفرنسية) "الأوقاف العثمانية في استانبول خلال القرن السادس عشر: ناحية السلطان محمد الثاني (الفاتح)"، سوف نتحرك في داخل المجتمع العثماني ذاته لتحليل الأثر المباشر للوقف في نشأة أجزاء (مجموعة أحياء/ناحية) من مدينة استانبول. حيث يستعرض الكاتب نشأة "ناحية الفاتح" (نسبة إلى السلطان محمد الثاني الملقب بالفاتح ١٤٥٣-١٤٨١) في استانبول في القرن السادس عشر انطلاقا من شبكة من المرافق التي أوقفت في هذه الأحياء. والملاحظة الرئيسية في هذا الاتجاه تتعلق بتوزع الأوقاف على مختلف الاحتياجات الإنسانية والعبادية والعلمية والخدمية بل والترفيهية أيضا لتكون تجمعات عمرانية متكاملة وذلك بالرغم من اختلاف الانتماءات الاجتماعية للواقفين حيث نجد أن وقف السلاطين يجاور وقف العلماء والعامة، إضافة إلى وجود نسبة عالية من أوقاف النساء. أما الموقوفات فتعكس التنوع الاقتصادي الحضري الخاص بمدينة عثمانية نموذجية مثل استانبول حيث نجد العقارات والضياع والأراضي وكثيرا من الأوقاف النقدية.

مع بحث محمد موفق الأرناؤوط "دور الوقف في نشوء المدن الجديدة في البوسنة (سراييفو نموذجا)"، سوف يكتشف القارئ من خلال دراسة وقفية عيسى بك بن إسحاق، أحد نماذج المدينة الإنسانية التي تطرق إليها المؤرخ توينبي من خلال ما بنته الأوقاف في أحد مدن الولايات العثمانية الأوروبية: سراييفو بالبوسنة يؤكد الأرناؤوط هذه الحقيقة من خلال طبيعة الوقف من ناحية، وطبيعة المدينة الجديدة التي ترعاها الأوقاف بناءا وتشييدا من ناحية ثانية. فطبيعة الوقف ترتبط ببناء منشآت تقدم خدمات مجانية للمجتمع (جوامع، مدارس، زوايا، الخ) ولذلك كان الواقف يحرص على بناء منشآت موازية

تدر الدخل (أسواق وخانات وحمامات الخ) وتغطي مصاريف المنشآت الأولى.أما طبيعة المدن الجديدة فهي تعكس "النمط الجديد للمدينة الشرقية الإسلامية، المدينة المنفتحة والمختلفة في عمرانها والمركزة للنشاط الحرفي والتجاري والثقافي والكبيرة". لقد حل هذا النمط المنفتح محل النموذج الإقطاعي، وأعطى صورة جديدة مثلت نموذجا وسطيا بين التجمعات الإقطاعية المنغلقة اقتصاديا وثقافيا من ناحية، والمدن الرأسمالية ذات النمط النفعي الموحد من ناحية ثانية.

أما المحور الثاني الخاص بتجربة الوقف في الفترة العثمانية فيمثله بحث كينيث كنو "الإديولوجيا والخطاب الفقهي في مصر العثمانية" الذي يبحث في أحد الأسباب التي ساهمت في تدني فاعلية الأوقاف في أحد الولايات العثمانية (مصر المملوكية) حيث يستعرض كيننيث مسألة الإرصاد وطرق التعامل معها واستغلال الأوقاف لتحقيق المكاسب المادية والسياسية.

كما يضم هذا العدد ثلاثة بحوث أخرى ترتبط بقضايا حيوية تخص الوقف. يحقق خالد عبد الله الشعيب رسالة الشيخ تقي الدين السبكي (٦٨٣-٧٥٦هـ) "الطوالع المشرقة في الوقف على طبقة بعد طبقة" التي تهتم بإيضاح مدلولات الألفاظ - لغة وعرفا - التي يستخدمها الواقف لبيان استحقاقات الذرية. وإضافة إلى أهميتها التاريخية، فإن هذه الرسالة تعطينا إشارات مباشرة عن الإشكالات التي واجهت الوقف الأهلي وتساهم بالتالي في تفسير مساره التاريخي، ودور العلماء في حل قضاياه.

ويكتب أحمد محمد السعد "الوقف ودوره في رعاية الأسرة" مساهمة الوقف في دعم تماسكها وتلبية احتياجاتها الصحية والعلمية والاجتماعية وتأمين عنصر منتج يغطي كل هذه الحاجيات.

كما تكتب ماجدة إسماعيل عبد المحسن عن "التجربة السودانية المعاصرة لإحياء سنة الوقف" (بالإنجليزية) حيث تستعرض الباحثة تركيبة الأعيان الوقفية في الفترة التي سبقت ١٩٩٠ والتي كانت تغلب عليها العقارات مع اتجاه واضح للإيقاف على المساجد ونسبة قليلة على الأغراض ذات الأهمية الاجتماعية مثل المستشفيات والمصانع، وحضور محتشم للوقف في الحياة الاجتماعية السودانية. ثم ركزت الباحثة على النقلة التي حصلت في إدارة الأوقاف السودانية بعد إنشاء "هيئة الأوقاف الإسلامية" سنة ١٩٩٠ وإعطائها جملة من الصلاحيات الإدارية والاستثمارية، وما نتج عن ذلك من تحسين أداء المؤسسات الوقفية سواء في ميدان الاهتمام بالأوقاف وإعادة ما اغتصب منها أو من خلال ارتفاع عوائدها مقارنة بالفترات السابقة.

قيم الوقف والنظرية المعمارية - صياغة معاصرة

د. نوبي محمد حسن(*)

ملخص:

العلاقة بين الوقف وحركة العمارة والعمران في المدينة الإسلامية علاقة قديمة وفاعلة، لعب فيها الوقف دوراً مهماً في تحقيق بيئة عمرانية سليمة وفرت احتياجات المستخدمين بدرجة عالية من الكفاءة. إلا أن الملاحظ في العصر الحالي وجود قصور في المباني ذات الاستخدام العام؛ يتمثل في قلة هذه المباني، بجانب سوء الحالة المعمارية لبعض الموجود منها؛ بسبب قلة الموارد التي يمكن الصرف منها على إنشاء هذه المباني وصيانتها، ويرى البحث أن إحياء الوقف من شأنه أن يؤدي دوراً في إنشاء وتحسين وظيفة المباني العامة والحفاظ على كيانها المعماري (المادي والجمالي). لذا فإن هذا البحث يحاول توضيح العلاقة التاريخية بين الوقف والنظرية المعمارية (بكونها شاملة لجوانب معمارية عديدة)، وبيان الكيفية التي قام بها الوقف بدوره الفاعل في تحقيق الجوانب المختلفة للنظرية المعمارية والحفاظ على الكيان المعماري للمباني الموقوفة وبالتالي تحقيق بيئة عمرانية سليمة. ومن ثم يحاول البحث طرح الصياغة المعاصرة التي يمكن من خلالها عرض بعض الأسس التي تساهم في إعادة إحياء دور الوقف في مجال العمارة من خلال إحياء دوره في تحقيق مختلف جوانب الحياة ويعرض البحث للطرح الكويتي المسمى بصناديق الوقف. ويتم تحقيق أهداف الدراسة من خلال دراسة العلاقة بين القيم التي ينطوي عليها الوقف وبين مكونات العمارة للنظرية المعمارية، ليكون إحياء الوقف شاملاً كل هذه المكونات.

(*) أستاذ مشارك بقسم العمارة وعلوم البناء، كلية العمارة والتخطيط - جامعة الملك سعود - الرياض.

١ - المقدمة: إشكالية البحث، وفرضية الدراسة، والمنهجية البحثية المستخدمة في الدراسة

١ - ١ إشكالية البحث

تدور إشكالية هذه الدراسة في إطار غياب دور الوقف الفاعل في المساهمة في تحقيق الجوانب المعمارية السليمة للبيئة العمرانية، ويمكن فهم هذه الإشكالية من خلال بعدين:

البعد الأول: قصور في تحقيق النظرية المعمارية
(الحالة غير الملائمة للمباني الخدمية العامة)

فالعلاقة بين الوقف وبين توفر هذه النوعية من المباني علاقة فاعلة ساعد الوقف من خلالها في ازدهار هذه المباني، كما ارتبط وجوده بوجودها، ويمكن أن نلمس ذلك من خلال ما قاله ابن خلدون حين أعاد السبب إلى وجود الوقف في ازدهار العلم في الشرق وتراجعه في الغرب بسبب غياب الوقف أو ما أسماه «سند العلم» وأكد ذلك حين قال في حديثه عن أهل المغرب: «وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده» في حين تحدث عن مصر قائلاً: «إن العلم والتعلم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر.. فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط ووقفوا عليها الأوقاف المغلة.. فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الغلات والفوائد وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها وارتحل إليها الناس في طلب العلم»[١].

وإذا كانت الجهات المسئولة قد أخذت بمبدأ قيام الدولة بتوفير المباني ذات الاستخدام العام (المدارس والجامعات والمستشفيات والمراكز الصحية والمكتبات العامة وغيرها)، فإن الملاحظ وجود قصور في عدد هذه المباني بما يتوافق مع الزيادة في عدد المستخدمين لها، بجانب القصور في تجهيزاتها المختلفة لكي تناسب أغراضها الوظيفية، مع سوء الحالة البنائية لبعض المنشأ منها؛ بسبب قلة الموارد اللازمة للصرف على تجهيزها وصيانتها وترميمها. وبالتالي عدم تحقيق جوانب النظرية المعمارية في العمارة المعاصرة.

---

(١) ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، ط٥، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٢م، ص ص ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٥.

البعد الثاني: الفهم الأحادي للعلاقة بين الوقف والعمارة

وهو ما يعني أن النظرة إلى هذه العلاقة تقتصر على فهم دور الوقف في توفير المباني كمحيط مادي تدور فيها الأنشطة الحياتية المختلفة. وبالتالي عدم النظرة إلى العلاقة نظرة شمولية تنبع من فهم القيم الكامنة في الوقف وفهم مكونات المبنى وفقاً للنظرية المعمارية الشاملة، وبالتالي التعرف على العلاقة بينهما بشكل دقيق.

١ - ٢ فرضية الدراسة

يفترض البحث أن نظام الوقف يمكنه المساهمة في حل بعض المشكلات التي تعاني منها البيئة العمرانية الحالية، بجانب جعل المباني الخدمية العامة قادرة على تحقق تطلعات المستخدمين وتشبع حاجاتهم المختلفة، ويمكن فهم هذه الفرضية من خلال ثلاثة مكونات هي:

المكون الأول: أن دور الوقف لم يتوقف عند جانب واحد من مكونات العمارة بل امتد إلى المكونات الثلاثة (المنفعة والمتانة والجمال).

المكون الثاني: أنه وإن كانت الظروف والمستجدات الحالية قد سببت تغييب دور الوقف فيما قدمه للعمارة في العصور التاريخية القديمة للعمارة الإسلامية، فإن الوقف مازال قادراً على أن يلعب نفس الدور لقدرته على التكيف مع المستجدات المختلفة.

المكون الثالث: أنه يمكن التوصل إلى صيغ جديدة للوقف تناسب دوره المعاصر في مجال العمارة.

١ - ٣ المنهجية البحثية المستخدمة في الدراسة

اعتمد البحث على المنهج التحليلي (كمنهج أساسي)، والمنهج الوصفي التاريخي (كمنهج مساعد)، لبيان العلاقة التاريخية الفاعلة بين الوقف وبين مكونات العمارة، وذلك من خلال دراسة إمكانية ربط القيم الثلاثة المستخلصة لمنظومة الوقف بالجوانب الثلاثة المكونة للعمارة وفقاً للنظرية المعمارية.

وللتحقق من الفرضية والتوصل إلى أهداف البحث فقد قام البحث – وفقاً للمنهج البحثي المستخدم – بالخطوات التالية:

١ – التعرف على القيم الكامنة في الوقف، كونه مما دعت به الشريعة الإسلامية.

٢ – بيان مكونات العمارة من خلال النظرية المعمارية بوصفها موجهاً للفكر المعماري.

٣ – تحليل العلاقة التاريخية الفاعلة بين قيم الوقف ومكونات العمارة.

٤ – عرض لمحاولة يمكن أن تصلح كصياغة معاصرة لدور الوقف في خدمة مكونات العمارة وتحقيق بيئة عمرانية سليمة.

٢ - التمهيد: ماهية الوقف وأنواعه وقيمه، ونبذة عن العمارة والنظرية المعمارية

٢ - ١ ماهية الوقف ومشروعيته

الوقف في اللغة: الحبس، يقال وقف يقف وقفاً أي حبس يحبس حبساً. وفي الشرع: حبس الأصل وتسبيل الثمرة (المنفعة)[١]. ومعنى تحبيس الأصل أي المنع من الإرث والتصرف في العين الموقوفة بالبيع أو الهبة أو الرهن أو الإجارة أو الإعارة، وما إلى ذلك من أشكال التصرف في الملك، أما تسبيل المنفعة فهو صرفها في سبيل الله على الجهة التي عينها الواقف من دون عوض[٢]. وبعد مناقشة مجموعة من مفاهيم الوقف، توصل «منذر قحف» إلى تعريف للوقف بأنه «حبس مؤبد ومؤقت، لمال للانتفاع المتكرر به أو بثمرته في وجه من وجوه البر العامة أو الخاصة[٣].

وقد شرع الله الوقف وندب إليه وجعله قربة من القرب التي يُتقرب بها إليه، كما دعا إليه الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحبب فيه براً بالفقراء وعطفاً على المحتاجين[٤].

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى مشروعية الوقف وجوازه، وأن أصل مشروعيته ثابت في الكتاب والسنة والإجماع[٥]. ومن القرآن نستمد مشروعية الوقف في قول الله تبارك وتعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: ٩٢). أما في الحديث، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة أشياء: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له»[٦]. والمقصود بالصدقة الجارية، الوقف[٧].

(١) سابق، السيد، فقه السنة، ط١٠، جـ٣، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٣، ص٣٠٧.

(٢) أبو المكارم، محمد أمين، الوقف والموقوف عليه من زاوية فقهية واجتماعية واقعية، مجلة الواحة، العدد ٩.

(٣) قحف، منذر، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م، ص٦٢.

(٤) سابق، السيد، مرجع سابق، ص٣٠٧.

(٥) الهيتي، عبدالستار إبراهيم، الوقف ودوره في التنمية، البحث الفائز بجائزة مكتبة الشيخ علي بن عبدالله آل ثاني الوقفية العالمية لعام ١٩٩٧م، مركز البحوث والدراسات، قطر.

(٦) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٧) سابق، السيد، مرجع سابق، ص٣٠٧.

وقد اختلف المهاجرون والأنصار في أول صدقة حبست في الإسلام، فقال المهاجرون إنها صدقة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وقال الأنصار إنها صدقة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على ما أورده الخصاف[١].

على أية حال لسنا بصدد إثبات أول وقف في الإسلام أو تقديم الأدلة الكثيرة على مشروعيته في هذا البحث. ولكن ما يلزم القول به إن الوقف قد بدأ في العصر الإسلامي مع بدء العهد النبوي في المدينة المنورة، وقد سار الصحابة على نهج الوقف، فعثمان بن عفان (رضي الله عنه) أوقف بئر رومة، وكذلك أوقف أبو طلحة (رضي الله عنه) حدائق بيرحاء وكانت أحب ماله إليه. كما يجدر الذكر بأنه لما أوقف عمر (رضي الله عنه) أرضه التي كانت في خيبر وعندما جعل وقف في وثيقة مكتوبة وأشهد عليها وأعلنها على الناس في زمن خلافته ما بقي من أهل بيت الصحابة إلا وقف أرضاً أو عقاراً، وكان منهم من جعل لذريته نصيباً من خيرات ما أوقف، فنشأ بذلك الوقف الذري أو الأهلي[٢].

٢ - ٢ أنواع الوقف

والوقف أحياناً يكون على الأحفاد أو الأقارب ومن بعدهم إلى الفقراء، ويسمى هذا بالوقف الأهلي أو الذري. وأحياناً يكون الوقف على أبواب الخير ابتداءً ويسمى بالوقف الخيري[٣].

وقد ذهب بعض المحدثين إلى أن ما كان في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) والصحابة هو الوقف الخيري فقط، وأن الوقف الأهلي لم يوجد إلا في القرن الثاني الهجري، ولكن الآثار الكثيرة التي أثرت عن عصر البعثة والصحابة تثبت أن الوقف الأهلي كان معروفاً وأن من كبار الصحابة من وقف على أولاده (كما أسلفنا). فالوقف بنوعيه عرف في العصر الأول للإسلام، وإن لم يكن هناك تقسيم له وتسميته بالأهلي والخيري، وإنما كانت الأوقاف معروفة بالصدقات، ولذا كان يقال: هذه صدقة فلان، وعبرت كتب أوقاف الصحابة كلها عن الوقف بالتصدق[٤].

---

(١) إمام، محمد كمال الدين، الوصية والوقف في الإسلام مقاصد وقواعد، ط١، منشأة المعارف بالإسكندرية، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص٢٠٣.

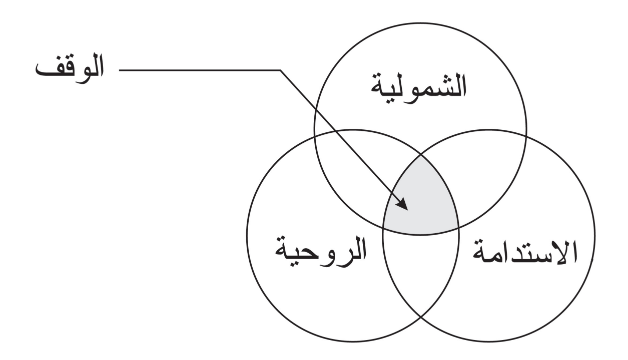
(٢) قحف، منذر، مرجع سابق، ص ص١٩-٢٢.

(٣) سابق، السيد، فقه السنة، مرجع سابق، ص٣٠٧.

(٤) الدسوقي، محمد، الوقف ودوره في تنمية المجتمع الإسلامي (القسم الأول)، سلسلة قضايا إسلامية، العدد ٦٤، وزارة الأوقاف، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ص٤٤، ٤٥.

٢ - ٣ قيم الوقف

من خلال مفهوم الوقف وبيان أنواعه يمكن التوصل إلى فكرة بأن الوقف ينطوي على منظومة ذات قيم ثلاثية وهي؛ قيمة الشمولية، وقيمة الاستدامة، والقيمة الروحية، الشكل رقم (١). وباختصار فإنه يمكن توضيح كل قيمة فيما يلي:



الشكل رقم (١). القيم الثلاثية التي تشكل منظومة الوقف

أولاً: قيمة الشمولية

أخذ العلماء بجواز وقف المنقول فأصبح جائزاً وقف كل شيء يمكن الانتفاع به مع بقاء أصله، كذلك وقف كل شيء تعارف أهل البلد على وقفه، وأصبح ما لا يمكن أن يدخل تحت شرط ما لا يجوز نقله، مثل المصاحف والكتب والعبيد إلخ، يدخل تحت شرط وقف ما يجوز نقله، وزاد العلماء في التوسعة على الناس وفي اتساع نظام الوقف بالتالي، فأجازوا بأن ما يتعارف على وقفه في أي مكان بالدولة الإسلامية يجوز وقفه في أي مكان آخر بها على أساس أن الدولة الإسلامية وحدة واحدة[١].

من هنا يمكن القول بأن الوقف نظام شامل، حيث يمكن إجراء الوقف على أي شيء أو مبنى من المباني طالما أنه يؤدي وظيفة نفعية للمستخدمين الذين تنص عليهم شروط الواقف. فمجالات النفع بالوقف – وخصوصاً مع الحياة المعاصرة – أصبحت لا حصر لها.

(١) أمين، محمد محمد، ازدهار الأوقاف في عصر سلاطين المماليك، دراسة تاريخية وثائقية – نموذج مصر، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ، ص٢٥٦.

ثانياً: قيمة الاستدامة

يظهر من الحديث النبوي الخاص بالصدقة الجارية - والسابق ذكره - أن مفهوم الصدقة الجارية قد تبلور لاحقاً على المستوى النظري (الفقهي) والعملي (التطبيقي) بأن الوقف يقوم على ركنين مترابطين[١]:

- التصدق أو فعل الخير للآخرين.
- استمرار العمل الخيري بشكل متواصل، وقد تبلور هذا المفهوم في الفقه الإسلامي، وأصبح يعرف بمفهوم «التأبيد» حتى إن التأبيد أصبح يعتبر مرادفاً للوقف ولا يصح دونه.

ثالثاً: القيمة الروحية

فالوقف ينبني على فعل روحاني مرتبط بالعقيدة ونيل الثواب. فكان الدافع الأسمى والأول في أوقاف المسلمين تحقيق طاعة الله والتقرب إليه سبحانه بما هو مشروع ومرضي من قبله عز وجل[٢].

ولأن الوقف بهذه القيمة الروحية المرتبطة بالخالق جل جلاله، ولأنه صدقة، فكان ولابد من تقديم هذه الصدقة بأجمل صورها المعنوية والمرئية الملموسة.

٢ - ٤ نبذة عن العمارة والنظرية المعمارية

تأتي العمارة في اللغة بمعان عدة، منها؛ العمارة: نقيض الخراب، والعمارة: البنيان، والعمارة: البناء المؤلف من طبقات وشقق، والعمارة: عمارة الأرض وإحياؤها بالبناء أو الغرس أو الزرع[٣].

كما أن هناك مفاهيم كثيرة مطلقة داخل تعريف العمارة بأنها البنيان أو البناء، يمكن أن نفهم العمارة من خلالها؛ منها ما يعرف العمارة على أنها البيئة المادية التي نعيش فيها ونمارس من خلال مبانيها مختلف الأنشطة الحياتية، ومنها ما يتعدى التعبير المادي للعمارة إلى التعبير الروحي والجمالي والعاطفي. غير أننا نرى أن العمارة لا يمكن أن

---

(١) الأرناؤوط، محمد، دور الوقف في المجتمعات الإسلامية، ط١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م، ص٣٦.

(٢) الساعاتي، يحيى محمود بن جنيد، الوقف والمجتمع: نماذج وتطبيقات من التاريخ الإسلامي، سلسلة كتاب الرياض، العدد ٣٩، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ١٩٩٧م، ص٥٤.

(٣) الرماني، زيد بن محمد، البطالة - العمالة - العمارة، من منظور إسلامي، ط١، دار طويق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، ص١٣٠.

ينفصل فيها البعدان المادي والروحي، بل يجب أن يتكاملا لخدمة النواحي المختلفة للإنسان وتحقيق حاجاته، وهي النظرة التي يعتمدها البحث في هذه الدراسة.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم العمارة الذي نعنيه في هذا البحث، ونحاول دراسة العلاقة الفاعلة بينه وبين الوقف، هو المباني المنفصلة (وليس المدن) بمكوناتها المادية والروحية.

أما النظرية المعمارية فيمكن فهمها على أساس أنها العلم الذي يحدد الأطر الخاصة بالفكر وعملية التفكير في مجال العمارة. ومنها ما هو مرتبط بكيفية بناء المباني، ومنها ما هو مرتبط بالفلسفات والرؤى المختلفة حول مكونات العمارة ودورها في خدمة البيئة والمجتمع.

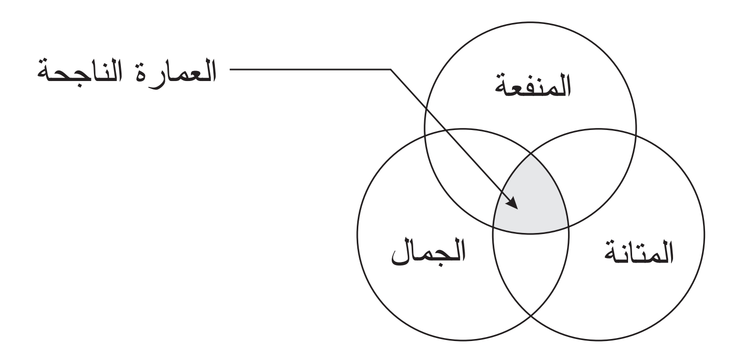
ويرى البحث أنه وإن تعددت النظريات المعمارية التي يمكن رؤية العمارة والفكر المعماري من خلالها، إلا أن نظرية فيتروفياس[١] Vitruvius تعد من أقدم وأهم هذه النظريات التي سبقت العصر الإسلامي، ورغم ما يعاب على هذه النظرية من عدم توضيح الكيفية التي يتحقق بها كل شرط في العمارة، إلا أنها تشمل الجوانب الرئيسية التي تتكون منها العمارة، حيث تنص هذه النظرية على أن العمارة هي نتاج من ثلاثة مكونات هي؛ المنفعة والمتانة والجمال، الشكل رقم (٢).

ويمكن توضيح الشروط الثلاثة لهذه النظرية المعمارية باختصار فيما يلي:

أولاً: شرط المنفعة

يعني هذا الشرط ضرورة أن تقترن المنفعة الوظيفية الملموسة بالمبنى، وبغياب هذا الشرط تنتفي صفة الوجود للمبنى ويصبح لا يختلف عن النحت التشكيلي. فشرط النفعية هو أهم ما يميز العمارة عن بقية الفنون الأخرى، فالعمارة تنطلق منفعتها من كونها تنبني على تحقيق أغراض كثيرة للمستخدم؛ تتدرج من الحماية من الظروف البيئية المحيطة به، وتحقيق الأمن والأمان النفسي والاجتماعي له، إلى إيجاد فراغات وأماكن يمارس فيها مختلف الأنشطة الحياتية.

(١) ظهر فيتروفياس في العصر الروماني بحوالي ١٠٠ عام قبل الميلاد.



الشكل رقم (٢). شروط المبنى الناجح وفقاً لنظرية فيتروفياس

ثانياً: شرط المتانة

يقصد بها قدرة المبنى على البقاء سليماً في مواجهة الظروف المختلفة التي يتعرض لها. وللمتانة علاقة أساسية بمواد البناء وطرق الإنشاء المستخدمة في البناء، فبدونها لا يتجسم المبنى ولا يصبح حقيقة، وبهما تتشكل وتتحدد مطالب المسقط الأفقي والاحتياجات العملية المختلفة(١).

ثالثاً: شرط الجمال

يتحقق في العمارة من خلال إشباع حالة المستخدم النفسية مع الأخذ في الاعتبار للكيفية التي يمكن بها استثارة حاسة الجمال. وهو قد يكون معنوياً (مرتبطاً بالروح والعواطف) وحسياً (مرتبطاً بالحواس الظاهرة).

ويتحقق الجمال المعنوي من خلال القيم الروحية أو الرمزية التي تنطوي عليها فكرة المبنى أو وظيفته أو أي شيء يدخل في تكوينه المعماري. فالإعجاب بمبنى المسجد يكون من خلال الوظيفة التي يؤديها أكثر من الإعجاب به بناءً مادياً أو بالمواد الداخلة في بنائه.

بينما يأتي الجمال المرئي (الحسي) في العمارة نتيجة لعوامل كثيرة منها استعمال المواد الفخمة كالذهب والفضة والرخام والزجاج والألمنيوم والنحاس، واستخدام ألوان جميلة، واستعمال النقوش والزخارف والإضاءة ونافورات المياه والحدائق وغيرها(٢).

(١) سامي، عرفان، نظرية الوظيفية في العمارة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م، ص٢٧.

(٢) الطاهر، حكم، نظريات العمارة والتصميم المعماري (١)، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٥م، ص٢٣.

٣ - الدراسة: قيم الوقف والنظرية المعمارية.. علاقة تاريخية فاعلة

من خلال بيان القيم الثلاث المكونة لمنظومة الوقف، وبيان المكونات الثلاثة للعمارة، يمكننا القول بأن هناك توافقاً بين القيم الثلاث للوقف والمكونات الثلاثة للعمارة، فقد خدمت كل قيمة من قيم الوقف مكوناً من مكونات العمارة، الشكل رقم (٣)، وبشيء من التفصيل يمكن توضيح ذلك فيما يلي:

٣ - ١ قيمة الشمولية.. وشرط تحقق المنفعة في العمارة

بمراجعة الوقف وما قدمه فيما يخص الجانب النفعي الوظيفي للعمارة نجد أن الوقف قد شمل وظائف كثيرة للمباني، بل إنه أوجد في بعض الأحيان وظائف لم تكن موجودة من قبل، بالإضافة إلى ذلك فقد ساهم الوقف في قيام المباني بوظيفتها بدرجة عالية من الكفاءة.

أولاً: كثرة أنواع المباني ذات الوظائف النفعية

من الأمور التي ساعدت على تحقيق علاقة وثيقة بين الوقف والمباني سعة أفق المسلمين الأوائل في فهمهم لفلسفة الفكرة التي نبع منها نظام الوقف، وهي فكرة الصدقة الجارية. وهم لم يقصروا هذه الفكرة على مجرد إعطاء إحسانات نقدية أو عينية للفقراء وذوي الخصاصة، وإنما انطلقوا بها إلى كافة ميادين الخدمات والمرافق العامة، وحولوها إلى مؤسسات نافعة.

إن أهم تنوع للأوقاف الإسلامية في أن تطبيقها التاريخي كان من حيث أغراضها، فقد تفنن المسلمون في ابتكار أغراض جديدة، قد لا تخطر على البال، مما يدل على توسع الأوقاف الإسلامية توسعاً كبيراً استوعب أولاً الأهداف القريبة المتبادرة، ثم امتد بعد ذلك إلى أهداف من البر والخير دقيقة تفصيلية[١].

(١) قحف، منذر، مرجع سابق، ص٣٦.

قيم الوقف	مكونات العمارة	جوانب العلاقة	النتيجة
الشمولية	المنفعة	كثرة أنواع المباني تحقيق الكفاءة الوظيفية	بيئة عمرانية سليمة
الاستدامة	المتانة	صيانة وحفظ المباني إعادة بناء المباني	
الروحية	الجمال	تحقيق الجمال الروحي تحقيق الجمال المرئي	

الشكل رقم (٣). العلاقة بين القيم الثلاثة للوقف والجوانب الثلاثة المكونة للعمارة

وكان لانتشار الأوقاف وازدهارها في العصر المملوكي – بمدينة القاهرة على سبيل المثال – أثر كبير في تنوع ما يوقف ويوقف عليه، تنوعاً كبيراً حتى إنه كان يشمل كل شيء تقريباً، ومن أهم ما تم وقفه في ذلك العصر، الأراضي الزراعية، والمباني مثل: القصور، والدور، ومكاتب الأيتام، والخوانق، والربط، والوكالات، والفنادق، القياسر، والخانات، والسبل، وأحواض الدواب، ومعاصر الزيت والقصب، والحمامات، والطواحين، والأفران، ومخازن الغلال، ومصانع الصابون والنسيج، ومعامل النشا والنشادر،.. وغيرها. فقد كانت معظم مباني العاصمة وقفاً[(١)].

وما يقال عن العصر المملوكي يقال عن العصر العثماني، فقد كان للوقف فيه دور مزدوج، الإنشائي والتسييري، إذ إن الوقف كان هو الذي يقيم المنشآت العمرانية المختلفة (جوامع، مدارس، حمامات، أسواق إلخ)، ويقوم بتسييرها (من خلال منشآت أو أوقاف أخرى) لكي يحقق الوقف هدفه. وبهذا الشكل فقد كان للوقف دور كبير في نشوء وتطور المدن نظراً للمنشآت العمرانية الكثيرة التي أقامها في المدن الموجودة أو في مواقع جديدة على الطرق المهمة التي تحولت مع الزمن إلى مدن جديدة[(٢)].

وما يؤكد حاجة الموقوف إلى الصرف عليه والعناية به من خلال الأوقاف التي كانت توقف لتدر دخلاً على الموقوف في الأصل، ما ذكر بأن جامع سنقر الذي أنشأه هذا المملوكي وأنشأ فيه مكتباً للأيتام، وجعل فيه ماء للشاربين، وجعل فيه أيضاً دروساً للفقهاء كان هذا المسجد يؤدي دوره على أمثل وجه، ولكن لما حدثت الفتنة في الشام، وتوقفت الأوقاف التي كان قد أوقفها عليها، تعطل كل من الجامع والمدرسة، وتوقفت كل الأنشطة

(١) أمين، محمد محمد، مرجع سابق، ص٢٥٧.
(٢) الأرناؤوط، محمد، مرجع سابق، ص٣٥.

التي كانت موجودة فيه، ولم يبق إلا الصلاة في الجامع. وعلى خلاف ذلك المدرسة الصالحية التي أنشأها السلطان صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٧٢هـ كانت عامرة، وكان ينفق عليها مما كان لها من أوقاف، وبقي المشايخ يتناوبون على التدريس فيها حتى بعد سنة ٨٤٤هـ بكثير[١].

وبجانب تنوع أغراض المباني كان هناك كثرة في أعداد المنشأ منها، حتى إن ابن بطوطة (٧٠٤ - ٧٧٩هـ/١٣٠٤ - ١٣٧٧م) ذكر في عصره لما زار مصر «وأما المدارس بمصر فلا يحيط بها أحد لكثرتها»[٢]، أو ما ذكره القلقشندي من أنه بنى بها من المدارس «ما ملأ الأخطاط وشحنها»[٣]. كما يُذكر أن من العوامل الأساسية التي أدت إلى الإكثار من المنشآت الدينية - في العصر المملوكي بالقاهرة - تلك الأوقاف التي كانت توقف عليها حتى تستمر في أداء رسالتها[٤]، فقد قدر ابن شاهين عدد المساجد بعاصمة سلطنة المماليك (القاهرة والفسطاط) بأكثر من ألف مسجد[٥].

كذلك في العصر الحديث، في مصر، كانت الأوقاف على المباني العامة ومنها الأزهر والذي أنشأ في العصر الفاطمي سنة (٣٥٩هـ/٩٧٠م)، الشكل رقم (٤)، ومنها وقف يوسف أفندي صديق، والذي أنشأه في سنة ١٩١١م وكانت مساحته ٢٣ فداناً، خصص حصة من ريعها لطلبة العلم بالأزهر. كما كانت وقفية الأميرة فاطمة إسماعيل من أهم الوقفيات التي ساهمت في نشأة الجامعة المصرية[٦]، حيث أوقفت مساحة قدرها ٦٧٤ فداناً من الأطيان الزراعية بمديرية الدقهلية ليصرف ريعها على الجامعة، إضافة إلى ستة أفدنة ببولاق الدكرور تبرعت بها لبناء دار الجامعة - في مقرها الحالي - كما قدمت مجوهرات قيمتها ١٨ ألف جنيه حسب أسعار سنة ١٩١٣م ليقام بها البناء. وقد عبرت وقفية الأميرة

(١) الخطيب، ياسين بن ناصر، أثر الوقف في نشر التعليم والثقافة، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ، ص٣١٤.

(٢) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، ص٣٧.

(٣) القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، جـ٣، القاهرة، ١٩١٩-١٩٢٢م، ص٣٦٨.

(٤) عثمان، محمد عبدالستار، نظرية الوظيفية بالعمائر الدينية المملوكية الباقية بمدينة القاهرة، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص١٠٤.

(٥) أمين، محمد محمد، مرجع سابق، ص٢٤٥.

(٦) بدأت الجامعة المصرية كجامعة أهلية في عام ١٩٠٨م، ثم تحولت إلى جامعة حكومية عام ١٩٢٣م.

فاطمة عن الرغبة الوطنية في توفير التعليم العالي بالبلاد عن طريق الجامعة المصرية وعن طريق البعثات العلمية إلى الخارج أيضاً، بشرط العودة والعمل في الجامعة المصرية[١].

ثانياً: تحقيق الكفاءة الوظيفية في المباني الموقوفة

يعد هذا الجانب من الجوانب المهمة في النظرية المعمارية، حيث إن المباني إن لم تنجح في أداء وظائفها بكفاءة عالية فسيكون هناك خلل يؤثر على فكرة تواجد المبنى أصلاً، حيث ينتفي الغرض من وجوده في هذه الحالة.

أضف إلى ذلك فإن وقف وحدات المنشأة المعمارية يحدد وظيفتها التي تقوم بها؛ مما يساعد على الاستغلال الأمثل لكل الوحدات كل حسب وظيفته التي صمم على أساسها[٢].

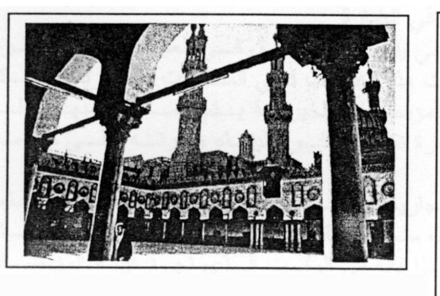
وقد حقق الوقف هذا الجانب من جوانب النظرية المعمارية؛ حيث إن المنشآت الوقفية كان يتم تصميمها بشكل يناسب وظيفتها ويحقق للمستخدمين أعلى درجات الكفاءة الوظيفية.

فقد أوقف الخليفة الحاكم بأمر الله سنة ٤٠٠هـ وقفية رصد فيها رباعاً تغل أموالاً كثيرة خاصة بالأزهر وبعض مساجد القاهرة، وقد جاء فيها «فمن ذلك الجامع الأزهر بالقاهرة المحروسة المذكور في الإشهاد الخمس والثمن ونصف السدس ونصف التسع.. يصرف ذلك فيما فيه عمارة له ومصلحة وهو من العين المعزى الوازن (الدنانير المعزية المضبوطة الوزن الشرعي) ألف دينار واحدة وسبعة وستون ديناراً ونصف دينار وثمن دينار». وقد عين في هذه الوقفية مرتب الخطيب ووقف ثمن جميع ما يلزم الجامع كل سنة «من حصر عيدانه ومضفورة وقناديل وبخور وشمع ومقداره نصف قنطار بالفلفلي (الرطل الفلفلي يزن ١٤٠ درهماً) وما يلزم لكنس الجامع ونقل التراب وخياطة الحصر ومشاقة أي فتائل لسرج القناديل ومئونة النحاس والسلاسل والتنانير أي القناديل والقباب التي فوق سطح الجامع والسلب أو الحبال الليف ودلاء أدم أي جلد خرق لمسح

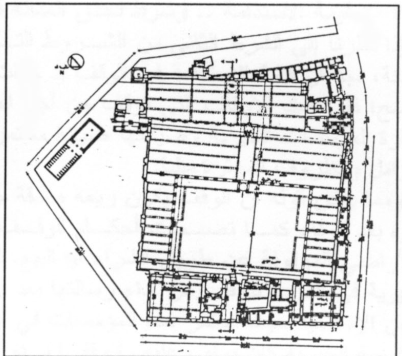
(١) غانم، إبراهيم البيومي، الأوقاف والسياسة في مصر، ط١، دارالشروق، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٦٤، ٢١٨، ٢٦٦.

(٢) عثمان، محمد عبدالستار، مرجع سابق، ص١٢٦.

القناديل وقفاف للخدمة وقنب لتعليق القناديل ومكانس وأزيار فخار وزيت وقود وأرزاق الأئمة، وعددهم ثلاثة، والقومة أي الخدم وعددهم أربعة، والمؤذنون وعددهم خمسة عشر مؤذناً[١].



منظور داخلي في الجامع الأزهر[٢]



مسقط أفقي للجامع الأزهر[٣]

الشكل رقم (٤). جامع الأزهر، مثال على أحد المباني التي حظيت بأوقاف كثيرة في العصور القديمة وحتى العصر الحديث

كما يذكر «الساعاتي»، في هذا الصدد، ما كان عليه البيمارستان المنصوري من «تنظيم باهر وما وفره له واقفه من إمكانات لخدمة المرضى وراحتهم وعلاجهم وكيف أن خصص فيه مكاناً يلقي فيه رئيس الأطباء دروساً في الطب». فقد رتب السلطان فيه العقاقير والأطباء وسائر ما يحتاج إليه من به مرض من الأمراض، كما أفرد لكل طائفة من المرضى موضوعاً فجعل أواوين المارستان الأربعة للمرضى بالحميات ونحوها، وأفرد قاعة للرمدى وقاعة للجرحى وقاعة للنساء، ومواضع يخزن فيها، وجعل الماء يجري في كل هذه الأماكن[٤].

---

(١) الباشا، حسن، وآخرون، القاهرة، تاريخها، فنونه، آثارها، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ص٤٥٧، ٤٥٨.

(٢) موقع آثار القاهرة الإسلامية على شبكة الإنترنت www.cim.gov.eg/thumbnails.asp.

(٣) مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، أسس التصميم المعماري والتخطيط الحضري في العصور الإسلامية المختلفة، دراسة تحليلية على العاصمة القاهرة، ١٩٩٠م، ص٣٢.

(٤) الساعاتي، يحيى محمود بن جنيد، مرجع سابق، ص ص٥٣، ٥٤.

كما أن الوقف على المدارس قد تجاوز توفير المبنى المدرسي وإتاحة الكتب وتخصيص نفقات للطلاب إلى توفير الحبر والورق والطعام والكساء وغير ذلك مما يوفر لطلبة العلم كل سبل الراحة حتى يتمكنوا من التحصيل دون أي عوائق مالية(١). وما يؤكد على أهمية الأوقاف بالنسبة للمدارس واستمرارها في أداء وظائفها تلك العبارة التي ذكرها المقريزي عند كلامه عن المدرسة الناصرية «ولولا ما يتناوله الفقهاء من المعلوم بها لخربت، فإن الكيمان ملاصقة لها بعد ما كان حولها أعمر موضع في الدنيا»(٢).

كما حددت وثائق الأوقاف كيفية استخدام المبنى المدرسي وفقاً لتنوع الوظيفة ووفقاً لطاقة استيعاب المبنى وعدد المستخدمين، ففي هذه الوثائق إشارات إلى تحديد إيوان معين من المدرسة لمذهب معين أو لدرس أو تفسير أو حديث أو طب، بجانب مواعيد الدراسة وانتهائها سواء كانت في الفترة الصباحية أو بعد الظهر، وكذلك العطلات التي كان محدداً لها المواسم والأعياد وأيام المطر المانع والرياح والسفر والحج، وإذا ما ازدحمت المدرسة بالدروس التي يقررها الواقف ويضيق المكان بها فإن الواقف يلجأ إلى الترتيب الزمني بمعنى أن يجعل درساً في الصباح وآخر في المساء، أو يجعل أياماً لدرس معين وأياماً أخرى لدرس آخر بحيث يستطيع المكان الواحد تحمل أكثر من درس دونما خلل(٣).

٣ - ٢ قيمة الاستدامة.. وشرط تحقق المتانة في العمارة

إذا نظرنا إلى الشرط الثاني من الشروط التي يلزم أن تتحقق في العمارة وهو شرط المتانة، نجد أن قيمة الاستدامة في الوقف قد حققت هذا الجانب في المنشآت المعمارية بشكل واضح؛ فقد كانت الأوقاف التي توقف من أجل المؤسسات الخيرية يتم الصرف منها على عمارة المؤسسات الخيرية وصيانتها صيانة مستمرة تكفل لها قوة البناء وقدرته على مقاومة العوامل والظروف المؤثرة سلباً.

ومما يمكن قوله إن الوقف يكون ريعه صدقة جارية من أموال الوقف في حياته، ويستمر بقاؤه بعد موته، كما تضمنت أحكام الوقف مشروعية تنميته واستثماره بزيادة المباني والأراضي الموقوفة عن طريق الشراء أو البيع. لذا فإنه في الوقت الذي نجد فيه المؤسسات الخيرية في الغرب تتوقف عن أداء رسالتها بعد وفاة مؤسسيها، نجد العكس

(١) الساعاتي، يحيى محمود بن جنيد، مرجع سابق، ص٣٧.
(٢) عثمان، محمد عبدالستار، مرجع سابق، ص١٢٧.
(٣) عثمان، محمد عبدالستار، مرجع سابق، ص١٢٥، ١٢٦.

من ذلك في المدن الإسلامية حيث تستمر هذه المؤسسات في أداء رسالتها بسبب الوقف، ذلك لأن مؤسس المؤسسة الخيرية كان يوقف عليها وقفاً يدر لها دخلاً مستمراً ضمن لها البقاء، مثل الأراضي الزراعية والدور والأسواق والحوانيت والحمامات والأفران، وغيرها مما كان يدر دخلاً منتظماً[١].

ويمكن التعرف على طبيعة العلاقة بين قيمة الاستدامة وتحقق المتانة في العمارة من خلال البعدين التاليين:

أولاً: صيانة وحفظ المباني

تشير قيمة الاستدامة (الديمومة) أو ما تعرف في فقه الوقف «بالتأبيد» إلى أن الوقف المؤبد يتضاعف فيه الأجر أضعافاً كثيرة وتستمر خيراته طيلة وجوده، كما يجري أجره بإذن الله للواقف ما استمر جريانه، فهو صدقة جارية مستمرة بشكلها الأتم وصورتها الأكمل[٢].

إن فكرة الاستدامة (أو التأبيد) لا تتحقق إلا من خلال الوقف على الأرض، أما في المباني فلا يوجد فيها الاستمرارية (لأنها تتهدم مع الزمن لو تركت على حالتها) إلا بما فعله الواقفون من خلال إضافة عنصر جديد هو الإنفاق على الصيانة والترميم المستمرين، أضف إلى ذلك ما كان يفعله الواقف من ضمان شرط الترميم والصيانة من أجل استمرار وديمومة الأصل الثابت المنتج[٣].

من هنا كان تضمين الوقف لتحقيق كونه صدقة جارية من أهم الدوافع في رغبات الواقفين، مما أدى إلى ظهور نوعين من المنشآت الوقفية وهما، المنشآت الخيرية (التي تقدم الخدمة المطلوبة)، والمنشآت المساعدة (التي تدر الدخل للمنشآت الخيرية). وقد كان الواقف حريصاً على ضمان نوع من التوازن بين المنشآت الخيرية والمنشآت المساعدة لكي لا يتعطل عمل الوقف بعد موته، فأي خلل في هذا التوازن، وبالتحديد أي تقصير أو تلاعب في عمل المنشآت المساعدة، يؤدي إلى نقص في الدخل، ومن ثم تراجع أو توقف العمل في المنشآت الخيرية مما ينتهي بالوقف إلى الخراب والاضمحلال، وضمن هذا

(١) العودات، محمد، دور الوقف في تطور المدينة الإسلامية، مجلة المدينة العربية، العدد ١٠٨، ٢٠٠٢م، منظمة المدن والعواصم العربية، الكويت، ص٤٧.

(٢) قحف، منذر، مرجع سابق، ص٣٥.

(٣) قحف، منذر، مرجع سابق، ص٤٠، ٣٥.

التوازن لا يدخل فقط تغطية الخدمات المجانية التي تقدمها المنشآت الخيرية، بل يشمل الأمر أيضاً نفقات ترميم هذه المنشآت من وقت لآخر لكي تصمد في وجه الزمن(١).

كما أنه وفي العصر الأيوبي وكذا المملوكي – في القاهرة – كان الحرص الشديد على الأوقاف، لدرجة أن كل وثيقة وقفية نصت على أن يبدأ ناظر الوقف بالصرف على عمارة الأعيان الموقوفة وترميمها أولاً ولو صرف معظم الريع، حتى ولو أدى ذلك إلى قطع مرتبات المستحقين وأرباب الوظائف باستثناء المؤذنين والإمام والخطيب، وحتى ولو كان المحتاج أولاد الواقف(٢).

كما أنه ومن دراسة الوثائق الوقفية يتضح دور الوقف في الحفاظ على المباني الموقوفة، بما تضمنته هذه الوثائق من وصف دقيق للمبنى يحدد شكله ومحتوياته حتى يبقى على حاله، ويعمل المباشرون على الوقف على الحفاظ عليه وإعادة ما يتهدم منه في إطار هذا الوصف الموثق، كما أنه في هذا الوصف حماية للمبنى من أي اعتداء على جزء منه، وفي ذلك ما يساعد على بقاء المنشأ واستمراره في أداء وظيفته التي أنشئ من أجلها بصورة طبيعية. ولم يكتف الواقفون بذلك بل عينوا المهندسين المعماريين والمرخمين والسباكين بمنشآتهم ليقوموا بعملية الإصلاح والترميم لما يتعرض للهدم والفساد(٣).

وقد صدر في مصر في ١٨٨١م أول قانون بتشكيل «لجنة لحفظ الآثار العربية القديمة» تحت رئاسة «ناظر عموم الأوقاف»، وكان من المهام الرئيسية لتلك اللجنة حسب نص القانون: «ملاحظة صيانة الآثار العربية وإخبار نظارة الأوقاف بالإصلاحات والترميمات المقتضى إجراؤها»، وذلك حتى يمكن للنظارة أن تطابق الإصلاحات المراد عملها مع «شروط الواقفين» المنصوص عليها في حجج وقفياتهم بخصوص ما سيتم إصلاحه، على أن يكون تمويل ذلك من ريع الأوقاف التي تحت إشراف «نظارة الأوقاف». واستمر الأمر على ما هو عليه من الاهتمام بالآثار الوقفية من خلال سن التشريعات التي تحافظ عليها(٤).

ولا شك في أنه قد كان للوقف دور كبير في بقاء هذه المنشآت شامخة معبرة عن حضارة المسلمين، تلك الحضارة التي بقيت حية راسخة رغم ما مر عليها من سنوات

---

(١) الأرناؤوط، محمد، مرجع سابق، ص٣٧.

(٢) عثمان، محمد عبدالستار، مرجع سابق، ص٢٣٠.

(٣) عثمان، محمد عبدالستار، مرجع سابق، ص ص ١٢٦، ٢٣١.

(٤) غانم، إبراهيم البيومي، دور الأوقاف في خدمة الآثار والفنون الجميلة، مرجع سابق.

وتاريخ طويل. ولعل هذا ما دفع المستشرق الفرنسي «جاستون فييت» لأن يكتب في كتابه عن القاهرة: «إن حضارة المسلمين حضارة حية دائماً، لا تموت أبداً، لأنها حضارة قامت فوق الأرض، فهي ليست في المدن التي تندثر وتدفنها التراب ثم تقوم فوقها مدن أخرى ثانية وثالثة، إنها حضارة بقيت دائماً عالية شامخة تعانق السماء»(١).

وبالرغم من أن الأوقاف لم يكن لها دور مباشر في إنشاء هذا المتحف المفتوح، إلا أن الأوقاف التي أوقفت على المباني المختلفة والمتنوعة وحافظت عليها من خلال الصيانة الدورية، جعلت هذه المباني تقف في شوارع القاهرة القديمة، ليتعرف المشاهد الخارجي والمستخدم الداخلي لها على مدى عظم التاريخ الذي تعبر عنه هذه المباني ممثلة بذلك تاريخاً مكتوباً يحكي تاريخ فترات ازدهار الحضارة الإسلامية في عصورها المختلفة.

ثانياً: إعادة بناء المباني الموقوفة أو استبدالها

أجاز الفقهاء الاستبدال في الوقف بأمرين(٢):

الأول: هلاك الوقف أو تلف الموقوف، كأن تصير الأرض سبخة لا تنتج، أو الدار خربة لا تقوم على وظيفتها، أو نحو ذلك.

الثاني: أن يكون الاستبدال لما هو أنفع للوقف، كأن تكون العين الجديدة أكثر ريعاً من العين الموقوفة.

وبهذا تعد عملية إعادة بناء المباني الموقوفة أو استبدالها إضافة جديدة حققها الوقف في مجال النظرية المعمارية، حيث يتم بناء أو شراء عين جديدة حتى يتحقق مبدأ التأبيد للعين الموقوفة، أو حتى التأييد لوظيفتها من خلال مبنى آخر يؤدي نفس الدور في حال هلاك أو تلف العين الأولى.

ولتحقيق ذلك فقد اشترط بعض الواقفين – وتلافياً لنفاذ الأموال والعجز عن الترميم – أن يحفظ باقي ريع الأوقاف لمدة ثلاث أو خمس سنوات لما يتوقع من الاحتياج إلى صرفه في العمارة والترميم، وإذا لم يستعمل الفائض في هذه المدة يقوم الناظر بشراء عقار أو حصة في عقار ويوقفه بنفس شروط الواقف(٣). أو كان يحدث احتجاز لجزء من

(١) الياسين، أنور، كنوز القاهرة... مدينة الألف سنة والألف مئذنة، مجلة العربي، العدد ٤٧٦، وزارة الإعلام، الكويت، يوليو ١٩٩٨م، ص٤٢.

(٢) عشور، عبدالجليل عبدالرحمن، كتاب الوقف، ط١، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٥٥.

(٣) عثمان، محمد عبدالستار، مرجع سابق، ص٢٣١.

الإيرادات تحت عنوان مخصصات الاستهلاك يشتري مدير الوقف بمجموعها التراكمي عيناً وقفية جديدة مكان العين التي هلكت بالاستعمال[١].

٣-٣ القيمة الروحية.. وشرط تحقق الجمال في العمارة

وقد تحقق شرط الجمال في العمارة الموقوفة من خلال ما يلي:

أولاً: تحقيق الجمال الروحي (المعنوي)

الجمال الروحي هو نوع من الجمال نستشعره من وظيفة المبنى، لكنه يخدم الجانب الروحي عند الإنسان من خلال الوظيفة التي تؤديها المباني، وفي الاعتقاد بأن هذا الجمال قد اختصت به المباني ذات الوظيفة الدينية أو الوظيفة الاجتماعية مثل التعليم والثقافة ودور الأيتام وغيرها، أو حتى يمكن القول إنه يستشعر من حكمة الوقف ومن الهدف من وقف المباني بشكل عام.

فقد عرف المسلمون - على سبيل المثال - مكانة المسجد ورسالته الخطيرة في كيان المجتمع الإسلامي، وحياة الأمة الروحية والعقلية، فأنزلوه من نفوسهم منزلة الإكبار والإجلال والإعظام، وأقاموا المساجد لله، على مثال فريد من الأبهة والعظمة والفخامة والجلال، وبذلوا في سبيل ذلك الكثير من الأموال التي أوقفوها من أجل حياة المسجد، ووظفوها لفائدة تعميره. فقد اتفق الفقهاء على صحة وقف المسجد متى توفرت شروطه، لأن المسجد مكان للعبادة، ومدرسة للعرفان، وموطن للثقافة، ودار للنظر في المصالح العامة، بجانب وظيفته الاجتماعية في الإشراف على تجلية الروح وتهذيب النفس وترقية الوجدان[٢].

ولم يقتصر دور الأوقاف على إنشاء وصيانة المؤسسات الخيرية، بل تعداها إلى جوانب اجتماعية أخرى - كما في حالة الوقف على المدارس - مثل رعاية أهل العلم من شيوخ ومدرسين وطلاب. فقد كانت بعض المدارس تقدم - حسب المكانة المالية للأوقاف التي ترعاها - الدفاتر والأقلام وحتى الطعام والكساء[٣]. بجانب ما ناله الأطفال الأيتام من رعاية من خلال «مكاتب الأيتام» التي انتشر إنشاؤها ووقفت عليها الأوقاف، ومن ذلك ما نصت عليه إحدى حجج الأوقاف التي ترجع إلى عصر السلاطين المماليك بالقاهرة من

---

(١) قحف، منذر، مرجع سابق، ص٣٥.

(٢) بنعبدالله، محمد عبدالعزيز، الوقف في الفكر الإسلامي، الجزء الأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٩٦م، ص٤٣١.

(٣) الأرناؤوط، محمد ، مرجع سابق، ص٨٠.

أن «يكسى كل من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصاً ولباساً وقبعاً ونعلاً في رجليه، وفي الشتاء مثل ذلك، ويزداد في الشتاء جبة محشوة بالقطن...»[1].

كما لعب الوقف دوراً كبيراً من خلال المدارس في نشر الثقافة في المجتمعات المحلية، إذ جعل المدارس مفتوحة لأدنى شرائح المجتمع[2].

وكان هناك نوع من الرعاية والتربية الروحية التي يلقاها المرضى والمعتوهين في البيمارستانات الموقوفة، إنه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق يصحبه في الحدائق بين الخضرة والزهور، ويسمعه ترتيلاً هادئاً من كتاب الله، وآي من الذكر الحكيم، تطمئن به القلوب، وتهدأ النفوس[3].

ففي البيمارستان المنصوري (مستشفى السلطان قلاوون) بالقاهرة، كان هناك خمسون من القراء يرتلون القرآن الكريم[4]، هذا بجانب أنه كانت هناك فرقة للتمثيل الشعبي المضحك، يقوم الممثلون بذلك أمام المرضى الذين تشتد آلامهم، ويرتفع صراخهم فينسون الألم ويأخذون في الضحك.. وكان فيه فرقة من المنشدين ذوي الأصوات الجميلة يرتلون الأناشيد ليخففوا من آلام المرضى الذين يؤرقهم الألم، فيمنعهم من النوم[5].

أضف إلى ذلك أن قيام الأمراء بضخ ما كانوا يحصلون عليه في السلطة أو التجارة في المجتمع على شكل خدمات ثقافية بواسطة الوقف، قد ساعد على إرساء نوع من السلام الاجتماعي عكس الوضع الحالي الذي أدى إلى تراكم الاحتقان الاجتماعي إلى حد الانفجار[6].

ثانياً: تحقيق الجمال المرئي (الحسي)

لما كان الأصل المعنوي للوقف هو أنه عمل من أعمال التقوى، وقربة إلى الله تعالى طمعاً في نيل ثوابه ودخول جنته، وبما أنه جل شأنه جميل يحب الجمال، وطيب لا يقبل إلا طيباً، فقد اجتهد الواقفون على مر الزمن في أن تكون قرباتهم الوقفية المتمثلة في المنشآت الأثرية في غاية الإتقان وآية من آيات الجمال الفني والمعماري الأثري، وبخاصة أنها حملت

---

(١) العودات، محمد، مرجع سابق، ص٤٩.

(٢) الأرناؤوط، محمد، مرجع سابق، ص٨٠.

(٣) بنعبدالله، محمد عبدالعزيز، مرجع سابق، ص ص١٥٥، ١٥٦.

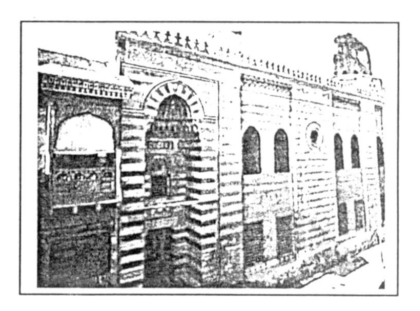
(٤) إبراهيم، شحاتة عيسى، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (١٨٤)، دار الهلال، القاهرة، (تاريخ النشر غير معروف)، ص١٣٧.

(٥) بنعبدالله، محمد عبدالعزيز، مرجع سابق، ص ص.١٥٦ ١٥٧.

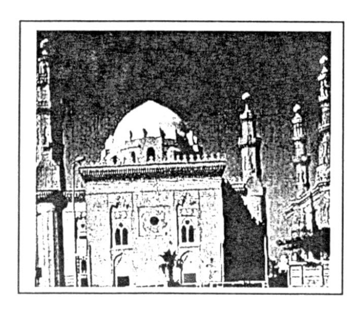
(٦) الأرناؤوط، محمد، مرجع سابق، ص٨٥.

أسماءهم - في كثير من الحالات - وخلدت ذكراهم، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: الجامع الأزهر، وقبة السلطان الغوري، وسبيل محمد علي بشارع المعز لدين الله، وشقيقة النعمان بالخيامية (وهي كلها من أوقاف وآثار مدينة القاهرة الآن). والحاصل من ذلك أن الوقف كان إحدى آليات تكوين الثروة الفنية والأثرية ومصدراً من مصادر تراكمها عبر العصور في مختلف البقاع الإسلامية[١].

وتمتاز هذه المباني الموقوفة بخصوصية معمارية في الهيئة الخارجية التي تتميز بشكل ذي طابع خاص وتفاصيل معمارية خاصة، مثل جامع ومدرسة السلطان حسن، الشكل رقم (٥)، والتي يطلق عليها البعض هرم العمارة الإسلامية في مصر، لما احتوت عليه من دقة في التصميم وروعة في البناء ما زالت شامخة حتى الآن. هذا بجانب التصميم المعماري للمباني من الداخل الذي توافق بشكل تام مع الظروف والوظائف التي كانت تؤديها هذه المباني، سواء مباني دينية أو تعليمية أو مكتبات أو مباني سكنية، أو بيمارستانات، أو وكالات، أو أسبلة، وغيرها. فقد كانت تتدلى من أسقف أواوين جامع السلطان حسن مصابيح زجاجية، ومشكاوات مموهة بالمينا، وتنانير نحاسية، مصنوعة من النحاس المفرغ، والمكفت بالذهب[٢].



مدرسة الأشرف بارسباي[٣]



جامع ومدرسة السلطان حسن[٤]

الشكل رقم (٥): نماذج من المباني الموقوفة ويلاحظ الاهتمام بالتشكيل المعماري لها مما يحقق مطلب الجمال الحسي (المرئي) بها

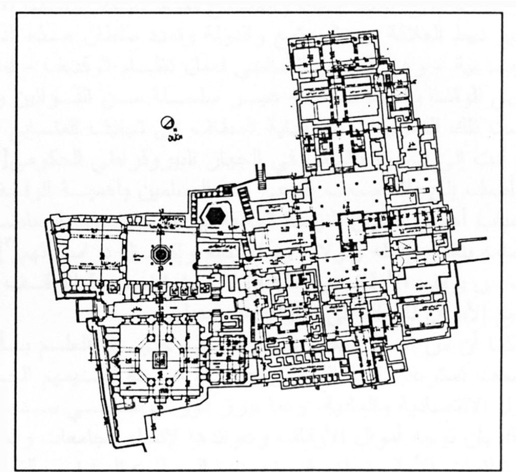
(١) غانم، إبراهيم البيومي، دور الأوقاف في خدمة الآثار والفنون الجميلة، مرجع سابق.
(٢) إبراهيم، شحاتة عيسى، مرجع سابق، ص١٤٤.
(٣) موقع آثار القاهرة الإسلامية على شبكة الإنترنت www.cim.vog/thumbnails.asp.
(٤) موقع آثار القاهرة الإسلامية على شبكة الإنترنت www.cim.gov.eg/thumbnails.asp.

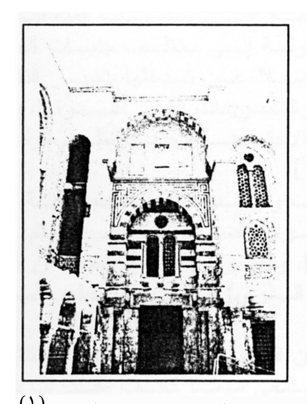
فمجموعة قلاوون (مدرسة وبيمارستان ومكتب وسبيل)، الشكل رقم (٦)، كانت تزخر بأنواع المواد التي استخدمت فيها استخداماً فنياً جميلاً، مثل الرخام الملون والمطعم بالصدف، والنحاس المفرغ، والأخشاب المذهبة، والزجاج الملون، والزخارف الجصية، والأحجار المحفورة، والفسيفساء المذهبة وغيرها، كما استخدمت في تجميلها الرسوم الهندسية والكتابات الزخرفية والزخارف النباتية[١]. كما كانت واجهة المجموعة في مجموعها من أروع المناظر في العمارة الإسلامية بالقاهرة، فحناياها المحمولة على أعمدة رخامية تحتضن شبابيك ذات أشكال هندسية بديعة ويحلي الواجهة جميعها طراز مشحون بآيات قرآنية وغيرها من الكتابات المثبتة لتاريخ البناء[٢]. يذكر ابن بطوطة عن بيمارستان قلاوون: «أما المارستان الذي بين القصرين عند تربة الملك المنصور فيعجز الواصف عن محاسنه»[٣].

كما ذكر العلامة المؤرخ عبدالواحد المراكشي في كتابه «المعجب»: «إن المارستان الذي بناه (وأوقفه) يعقوب المنصور بمراكش، لا يظن أن في الدنيا مثله، وذلك أنه تخير ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد وأجرى فيه مياهاً كثيرة تدور على جميع البيوت، زيادة على أربع برك في وسطه، إحداهما رخام أبيض، ثم أمر له من الفرش النفيسة من أنواع الصوف والكتان والحرير والأديم، وتعميره مما يزيد على الوصف، ويأتي فوق النعت مما احتوى عليه من نقوش وأشجار ومياه وبرك، وفرش نفيسة، وأدوية وأطعمة مجانية، وصيادلة لعمل الأدوية والأشربة والأدهان والأكحال، وتبادل ثياب الليل والنهار للمرضى، وتزويد هؤلاء بالمعاش في فترة النقاهة»[٤].

وبهذا تمثل المناطق التاريخية في المدن متحفاً مفتوحاً ومزاراً سياحياً يجذب الأنظار ويأخذ العقول إلى الماضي العريق، ويسمو بالروح والتحدي فوق عاتيات الزمن. فكل حجر ينطق بالتاريخ وكل مئذنة تشهد لمن صعد عليها رافعاً صوت الحق، وكل سور يقف مؤكداً التحدي للأعداء الذين أرادوا أن ينالوا منها ومن ساكنيها، ولعل الدليل الأكبر على ذلك أن المشاهد لهذا المتحف المفتوح يضنيه السير في شوارع القاهرة القديمة - مثلاً - بينما هو لا يمل من قراءة التاريخ ولا من المتعة البصرية الممتزجة بعبق التاريخ.

(١) الباشا، حسن، وآخرون، مرجع سابق، ص١٤٠.
(٢) إبراهيم، شحاتة عيسى، مرجع سابق، ص١٣٨.
(٣) ابن بطوطة، مرجع سابق، ص٣٧.
(٤) بنعبدالله، محمد عبدالعزيز، مرجع سابق، ص١٦٠.





مدخل مجموعة قلاوون[١]

مسقط أفقي لمجموعة قلاوون[٢]

الشكل رقم (٦): مجموعة قلاوون، ومن ضمنها البيمارستان

تعد من النماذج الوقفية الهائلة التي حققت الجمال الروحي بجانب الكفاءة الوظيفية

كما شهدت الوثائق الوقفية تنوعاً في المواد التي كتبت عليها نصوص الأوقاف بين الورق والجلد والخشب والحجر، وتزداد أهمية الأوقاف المنقوشة على الحجر أو الجدران لما لها من عناصر فنية جمالية، وما فيها من معطيات مختلفة ومضامين، فهي تصلح مادة فنية من ناحية خطوط الكتابة وتناسقها وأشكالها وأبعادها[٣]. كما أنها تعد من الزخارف التي أباحها الدين الإسلامي، وهي النقش بالكتابة والبعد عن التصوير، فساعدت في تزيين جدران المباني وكانت عاملاً مهماً من عوامل تحقيق الجمال المرئي لها.

أضف إلى ذلك فإن المحافظة على المباني وصيانتها وترميمها بشكل مستمر، كان من شأنه الحفاظ على النواحي الجمالية في هذه المباني.

٤ - الرؤية المعاصرة: تفعيل العلاقة بين قيم الوقف والنظرية المعمارية

تمهيد: جدوى الصياغة المعاصرة للعلاقة بين قيم الوقف والنظرية المعمارية

(١) مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، مرجع سابق، ص٩٥.

(٢) مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، مرجع سابق، ص٩٨.

(٣) تدمري، عمر عبدالسلام، الأوقاف المنقوشة على جدران مساجد طرابلس الشام ومدارسها ودلالاتها التاريخية في عصر المماليك، مجلة أوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد ١، السنة الأولى، نوفمبر ٢٠٠١م، ص ص٣٩، ٤٠.

تنبع جدوى الحاجة إلى صياغة معاصرة من أنه بالفعل هناك قصور واضح في تحقيق الجوانب المختلفة للنظرية المعمارية في العمارة المعاصرة، كما سبق وأن ذكرنا، بعد أن كان الوقف عاملاً مهماً من عوامل تحقيق هذه الجوانب.

على أنه من المعلوم أن الدول – وفي فترات تحديثها – قد مرت بظروف أغلبها سياسية، غيرت من الحالة التي كانت عليها الأوقاف قديماً.

ففي مصر، على سبيل المثال، قام محمد علي – ومع نشأة الدولة الحديثة – بمصادرة الأوقاف وضمها إلى أملاك الدولة، ومن هذه الأوقاف كانت أوقاف الأزهر، ففقد الأزهر أكبر مورد مالي يعتمد عليه، وأصبح منذ ذلك الوقت عالة على الحكومات المتعاقبة[١]. وتغير نمط العلاقة بين المجتمع والدولة وتمدد سلطان هذه الدولة إلى مختلف جنبات الحياة الاجتماعية – وهي الميدان الأساسي لعمل نظام الوقف – فضلاً عن تدخلها بتغيير النظام الفقهي للوقف وإعادة صياغته عبر سلسلة من القوانين والتشريعات التي أصدرتها، وقد أفضت تلك التشريعات في نهاية المطاف إلى تجفيف المنابع الاجتماعية لتجديد نظام الوقف، كما أدت إلى إدماجه بالكامل في الجهاز البيروقراطي الحكومي[٢].

أضف إلى ذلك ضعف الوعي عند المسلمين بأهمية الوقف وفوائده، نتيجة لمجموعة من الأسباب أهمها؛ طغيان النزعة المادية في المجتمعات المعاصرة، فأصبح الشخص جل اهتمامه بنفسه وأهله وأولاده ورفاهيتهم وإكمال دراساتهم[٣]. وتغيرت الحالة، فبعد أن كان الشخص يوقف الأوقاف ويجعل لأولاده منها نصيباً (الوقف الذري) لتأمين مستقبلهم، أصبح وضع الأموال للأولاد في البنوك هو البديل.

كما أن من أهمية البحث عن صيغ جديدة، العلم بأن الحكومات لا تستطيع أن تنشئ جامعات تستوعب كافة القادرين على مواصلة تعليمهم الجامعي مهما كانت مقدرات تلك الدول الاقتصادية والمادية. وهنا يبرز جور الوقف في سد حاجة المجتمع في هذا المجال، وذلك بأن توجه أموال الأوقاف وعوائدها لإنشاء الجامعات والمعاهد العليا الخيرية، تسهم

(١) بنعبدالله، محمد عبدالعزيز، مرجع سابق، ص٢٢٥.

(٢) غانم، إبراهيم البيومي، الأوقاف والسياسة في مصر، مرجع سابق، ص٦٥.

(٣) العاني، عبدالقادر داود عبدالله، العوامل التي أدت إلى تدهور الوقف عبر التاريخ الإسلامي، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ، ص٢٢٤.

في سد تطلعات الأمة وتساهم في زيادة الوازع الديني والتقدم الحضاري الدنيوي[١]، وكذلك الحال بالنسبة للمباني الخدمية العامة من مراكز صحية واجتماعية.

على أنه لا يجب أن يفهم أن البحث عن صيغ معاصرة يعني أن الوقف بحالته القديمة لا يمكن أن يقوم بدوره الآن، فنظام الوقف يصلح ولكن بعثه من جديد في الأمة هو الذي يحتاج إلى صيغ تتوافق مع الأنظمة الخاصة بالدول الحديثة، مما يساهم في التوصل إلى أنظمة جديدة تساهم في بقاء فكر الوقف.

٤-١ وقف النقود بين الرؤية الشرعية والتطورات المعاصرة

جدير بنا أن نتعرض هنا، وقبل طرح الرؤية المعاصرة وكيفية تفعيلها، أن نناقش هنا في تمهيد سريع عملية وقف النقود.

ذكر البخاري أثر الزهري فيمن جعل ألف دينار في سبيل الله، ودفعها إلى غلام له تاجر يتجر فيها. ولعل كلام مالك عن وقف الدنانير والدراهم - وهو الذي يأخذ بعمل أهل المدينة ويهتم به - ويؤكد حصول وقف النقود في المدينة في وقت مبكر[٢].

إلا أن في وقف النقود خلافاً بين العلماء، منعه الجمهور، وأجازه بعض الحنفية والمالكية والشافعية[٣].

وفي القرن الخامس عشر وخلال العصر العثماني حدث تطوير مثير في موضوع قضية وقف النقود انتقلت إلى الواقع التطبيقي، عندما أقر شيخ الإسلام المعروف «أبو السعود أفندي» وقف النقود لأجل الأغراض التي يريدها الواقف لوقفه[٤].

٤-٢ الصياغة المعاصرة.. فكرة الصناديق الوقفية في الكويت

أولاً: فكرة الصناديق الوقفية في الكويت

فكرة الصناديق الوقفية هي إحدى الصيغ المعاصرة التي أوجدتها الأمانة العامة للأوقاف بالكويت بغرض التوصل إلى صيغ ناجحة لإدارة أموال الأوقاف، وتقوم فكرتها على إنشاء إدارات متخصصة كل منها يقوم برعاية وخدمة غرض مجتمعي خدمي يدخل

---

(١) حريري، عبدالله محمد أحمد، دور الوقف في دعم الجوانب التربوية والدينية والعلمية والثقافية، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ، ص٢٠٢.

(٢) قحف، منذر، مرجع سابق، ص٨٧.

(٣) المصري، رفيق يونس، الأوقاف فقهاً واقتصاداً، ط١، دار المكتبي، دمشق، ١٩٩٩م، ص٤٥.

(٤) الأرناؤوط، محمد، مرجع سابق، ص٤١.

ضمن وجوه البر ذات النفع العام للمجتمع بكامله أو شريحة من شرائحه. وأنشطة إدارة كل صندوق تنحصر في الدعوة إلى وقف الأموال لصالح أغراضه، ثم استعمال إيراداته مما خصص له من أوقاف ومن المصادر الأخرى في الإنفاق على ما حدد الصندوق من أغراض البر[١].

والصناديق الوقفية في الكويت والتابعة للأمانة العامة للأوقاف متنوعة وتشمل مجالات مجتمعية عديدة، هي[٢]:

– الصندوق الوقفي لرعاية المعوقين	(١٩٩٤م)	(٥ ملايين دينار كويتي)
– الصندوق الوقفي للتنمية الصحية	(١٩٩٥م)	(٥ ملايين دينار كويتي)
– الصندوق الوقفي للقرآن وعلومه	(١٩٩٥م)	(٢ مليون دينار كويتي)
– الصندوق الوقفي لرعاية المساجد	(١٩٩٥م)	(١٠ ملايين دينار كويتي)
– الصندوق الوقفية للثقافة والفكر	(١٩٩٥م)	(١ مليون دينار كويتي)
– الصندوق الوقفي للتنمية العلمية	(١٩٩٥م)	(٥ ملايين دينار كويتي)
– الصندوق الوقفي للمحافظة على البيئة	(١٩٩٥م)	(١ مليون دينار كويتي)
– الصندوق الوقفي لرعاية الأسرة	(١٩٩٥م)	(٢ مليون دينار كويتي)
– الصندوق الوقفي للأمانة العامة للأوقاف	(١٩٩٥م)	(غير معروف)
– الصندوق الوقفي للتنمية المجتمعية	(١٩٩٦م)	(غير معروف)
– صندوق الكويت الوقفي للتعاون الإسلامي	(١٩٩٦م)	(غير معروف)

وتشير المعلومات إلى أن العامل من هذه الصناديق ويؤدي دوره الآن هو الصناديق الثمانية الأولى.

ثانياً: تقييم تجربة إنشاء الصناديق الوقفية في الكويت

لسنا هنا بصدد تقييم دراسة وافية عن جدوى تجربة الصناديق الوقفية في الكويت، كما أن استعراض الجهود التي قامت بها هذه الصناديق كثيرة على مثل هذا البحث، ولكن يمكننا القول ومن خلال ما أتيح لنا بأن هذه الصناديق هي فكرة ناجحة وتؤدي دورها بدرجة عالية من الكفاءة، وقد حققت الكثير من الأهداف التي حددت لها، كما بلغت قيمة

(١) قحف، منذر، مرجع سابق، ص ص٣٠١، ٣٠٣.

(٢) المصري، رفيق يونس، مرجع سابق، ص١٣٣.

ما أنفق على مشروعات خيرية مبالغ كثيرة (على سبيل المثال الصندوق الوقفي لرعاية المساجد أنفق ما يقرب من ثمانية ملايين دينار كويتي)[١].

٤-٣ تفعيل فكرة الصناديق الوقفية الكويتية لخدمة جوانب النظرية المعمارية

ومن هذه الفكرة تتكون لدى الباحث قناعة بجدوى التجربة الكويتية ويعتبرها الباحث من الصيغ المعاصرة، حيث إنها تراعي التغيرات والظروف الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة وفي نفس الوقت تحافظ على الأصالة الفقهية للمبادئ الشرعية التي قامت عليها فكرة الوقف في الإسلام.

ويرى الباحث أنه يمكن الأخذ بهذه الفكرة في مجال تفعيل دور الوقف في الاهتمام بمكونات العمارة، وينبع ذلك من أنه قد يكون من الصعب على غالبية الناس، أن يبني الفرد الواحد مستشفى أو جامعة بسبب ضخامة هذه المباني وصعوبة تجهيزها وكثرة النفقات الجارية عليها، ولكنه يريد أن يوقف جزء من ماله لهذا الغرض، وعليه تكون فكرة الصناديق الوقفية هي الأنسب.

وحتى تخدم هذه الفكرة المكونات المختلفة للعمارة فإن البحث يقترح إنشاء مجموعة من الصناديق الوقفية التي يخدم كل منهم مكوناً من مكونات العمارة أو أكثر، الشكل رقم (٧) على النحو التالي:

أولاً: الصندوق الوقفي لإنشاء المباني الخدمية العامة

يتمثل هدف هذا الصندوق الوقفي في جمع التبرعات الوقفية لإنشاء المباني الخدمية العامة وتجهيزها وصيانتها، ويمكن أن يخصص داخل هذا الصندوق صناديق وقفية فرعية على أنواع المباني الخدمية مجملة أو على مبنى معين، على سبيل المثال:

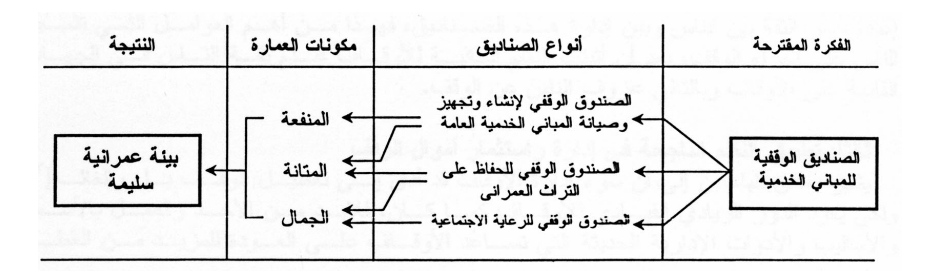
١ – الصندوق الوقفي لإنشاء وتجهيز وصيانة المراكز الصحية (المستشفيات والعيادات).

٢ – الصندوق الوقفي لإنشاء وتجهيز وصيانة المباني التعليمية (جامعات، معاهد، مدارس، دور الحضانة).

٣ – الصندوق الوقفي لإنشاء وتجهيز وصيانة المباني للخدمة الاجتماعية (دور الأيتام ودور كبار السن).

---

(١) لمزيد من المعلومات حول إنجازات الصناديق الوقفية في الكويت ينظر بتوسع: المطوع، إقبال عبدالعزيز، مشروع قانون الوقف الكويتي في إطار استثمار وتنمية الموارد الوقفية، ط١، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ٢٠٠١م، ص ص٤٩٧-٥٤٠.



الشكل رقم (٧): تفعيل فكرة الصناديق الوقفية الكويتية لخدمة جوانب النظرية المعمارية

ثانياً: الصندوق الوقفي للحفاظ على التراث العمراني

يهدف هذا الصندوق إلى جمع التبرعات الوقفية التي تقوم على الحفاظ على التراث العمراني الذي يحكي التاريخ القديم والحديث.

رابعاً: الصندوق الوقفي للرعاية الاجتماعية

ولعل في فكرة هذا الصندوق ما يعد بعثاً لدور الوقف في خدمة النواحي الروحية في المجتمع، بأن تمتد الرعاية الوقفية – كما كان في العصور القديمة – إلى حالة الموقوف عليهم اجتماعياً، مثل إعطاء رواتب للمرضى أو طلاب العلم والأيتام ونحو ذلك. ويجمع لهذا الصندوق المال الذي يوقف لهذا الغرض من قبل الواقفين.

٤-٤ عوامل تفعيل الوقف إجمالاً والصيغة المعاصرة تحديداً

لكي يتحقق للصيغة المعاصرة النجاح المقصود، فإنه يلزم على الجانب المقابل تحقيق مجموعة من العوامل الفاعلة، والتي تساعد في تفعيل هذه الصيغة بجانب مساهمتها الأساسية في تفعيل دور الوقف بشكل عام. ومن أهم هذه العوامل:

أولاً: التوعية الدينية بأهمية الوقف

يقع على العلماء وأئمة المساجد دور كبير في تذكير الناس بمقاصد الوقف وأهدافه والثواب العظيم الذي يمكن أن يجنيه الواقف من وقفه، وكذلك تذكير الناس بفوائده الاجتماعية والعظيمة التي تؤدي إلى استقرار المجتمعات وترسيخ الأمن فيها[١].

(١) حريري، عبدالله محمد أحمد، دور الوقف في دعم الجوانب التربوية والدينية والعلمية والثقافية، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ، ص ص١٩٣، ١٩٤.

كذلك فإن إعادة إحياء فكرة الوقف الذري أو الأهلي من شأنه أن يعمل على عودة الناس إلى الوقف، فإن كان هذا النوع من الوقف يضمن للأولاد مستقبلهم، فإنه بذلك يتوافق مع فكر الآباء، ويجعلهم يحققون أغراضهم من خلال الوقف.

ثانياً: بعث الثقة بين المؤسسات الوقفية والمجتمع

إن مؤسسة الأوقاف هي الإطار العام لتوليد الطاقة الإسلامية من جديد، حيث تتجدد في جسم المجتمع الإسلامي أوقاف جديدة كما تتجدد الخلايا الحية في الكائن الحي، مع إعطائها بعدها الديني والثقافي والاجتماعي الذي يحتوي العصر الحديث بسائر أبعاده ومعطياته[١].

ويتطلب الأمر من الجهة التي تقوم على الصناديق الوقفية العمل الجاد الذي يعمل على إعادة جسر الثقة بين الناس وبين إدارة هذه الصناديق، فهذا من أهم العوامل التي تشجع الناس على إجراء الوقف، بعد أن أثبتت النظم الحالية للأوقاف عدم ثقة الناس في الجهات القائمة على الأوقاف وبالتالي عزوف الناس عن الوقف.

ثالثاً: تطبيق النظم الناجحة في إدارة واستثمار أموال الوقف

يشير بعض الباحثين إلى أن سوء إدارة الأوقاف قد أدى إلى تعطيل الوقف بل وإلغائه[٢]. ولكي يعود الدور الريادي القيادي للأوقاف كما كان، فلا بد من الأخذ والعمل بالأسس والأساليب والأدوات الإدارية الحديثة التي تساعد الأوقاف على العودة للمزيد من العطاء المثمر[٣]، في مجال المباني ذات الوظائف الخدمية العامة وبالتالي في خدمة النظرية المعمارية وتحقيق بيئة عمرانية سليمة من كافة الجوانب.

بجانب التأكيد على أهمية الاستثمار في الصياغة المعاصرة، حيث يعد ذلك عاملاً مهماً من عوامل ضمان الاستمرارية للوقف، وتحقق الفائدة المرجوة منه للواقف والمستفيد منه.

كما أن الطرح الحالي يتطلب مؤسسات وقفية مستقلة، لأن ذلك من شأنه أن يحفظ الأوقاف بعيداً عن القرار السياسي والارتباط بظروف الدولة.

---

(١) بنعبدالله، محمد عبدالعزيز، مرجع سابق، ص٣٧.

(٢) العاني، عبدالقادر داود عبدالله، مرجع سابق، ص٢٢٩.

(٣) الضحيان، عبدالرحمن، إدارة الأوقاف الإسلامية والتجربة السعودية، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ، ص٩٢.

٥ - الخلاصة

ما سبق تخلص الدراسة إلى النقاط التالية:

١ – أن الوقف منظومة متكاملة ينطوي على مجموعة من القيم الخاصة التي جعلته يؤدي دوره بكفاءة عالية في خدمة المكونات المختلفة للعمارة وفقاً للنظرية المعمارية، وهذه القيم هي؛ الشمولية والاستمرارية والقيمة الروحية. حيث خدمت الشمولية مبدأ المنفعة، والاستمرارية حققت متانة البناء، أما القيمة الروحية فقد حققت النواحي الجمالية في العمارة.

٢ – أن هذا الدور تاريخي وفاعل، حيث ساهم الوقف بشكل كبير ومؤثر في تحقيق بيئة عمرانية سليمة من كافة النواحي المعمارية، وهو ما نفتقده في عمارتنا المعاصرة، من حيث توفير المتطلبات الوظيفية وتحقيق متانة المباني وجمالها المعماري، والتي يرجع البحث أحد أسبابها إلى غياب الوقف.

٣ – أنه لما انصرف الناس عن الوقف تعطلت كثير من الأمور الاجتماعية التي كانت تخدم فئات المجتمع وخصوصاً الفئات المحتاجة، فغاب السلام الاجتماعي، والذي كان أهم سمات المجتمعات الإسلامية التي طبقت الوقف.

٤ – أنه وعلى الرغم من أن الوقف يمكنه القيام بنفس الدور، إلا أن الظروف التي مر بها الوقف منذ نشأة الدول الحديثة بمنظوماتها السياسية والاقتصادية الخاصة، جعل من الضروري البحث عن صيغ جديدة للوقف تحقق أهدافه من ناحية وتتوافق مع الظروف المستجدة من ناحية أخرى. وقد تعرضت هذه الدراسة لفكرة الصناديق الوقفية الكويتية التي ثبتت فعاليتها بدرجة عالية.

٥ – أضاف البحث للطرح الكويتي توسيع فكرة الصناديق الكويتية من خلال إنشاء صناديق وقفية خاصة ببناء وتجهيز وصيانة المباني، وصناديق وقفية خاصة بالحفاظ على التراث العمراني، وصناديق وقفية خاصة بتحقيق الرعاية الاجتماعية.

٦ – تحتاج عملية بعث الوقف من جديد إلى توعية اجتماعية للناس بأهمية الوقف وتعريفهم بفكرة الوقف الذري (الأهلي)، كما تحتاج إلى تأكيد الثقة بين الأفراد والمؤسسات الوقفية، بجانب تطبيق النظم الناجحة في إدارة واستثمار أموال الوقف. وهي عوامل تساعد على تفعيل دور الوقف أساساً بجانب المساهمة في نجاح الأطروحات المعاصرة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إبراهيم، شحاتة عيسى، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (١٨٤)، دار الهلال، القاهرة، (تاريخ النشر غير معروف).
- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، ط٥، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٢م.
- أبو المكارم، محمد أمين، الوقف والموقوف عليه من زاوية فقهية واجتماعية واقعية، مجلة الواحة، العدد ٩.
- الأرناؤوط، محمد، دور الوقف في المجتمعات الإسلامية، ط١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م.
- الباشا، حسن، وآخرون، القاهرة، تاريخها، فنونه، آثارها، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ١٩٧٠م.
- الخطيب، ياسين بن ناصر، أثر الوقف في نشر التعليم والثقافة، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ.
- الدسوقي، محمد، الوقف ودوره في تنمية المجتمع الإسلامي (القسم الأول)، سلسلة قضايا إسلامية، العدد ٦٤، وزارة الأوقاف، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- الرماني، زيد بن محمد، البطالة – العمالة – العمارة، من منظور إسلامي، ط١، دار طويق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م.
- الساعاتي، يحيى محمود بن جنيد، الوقف والمجتمع: نماذج وتطبيقات من التاريخ الإسلامي، سلسلة كتاب الرياض، العدد ٣٩، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ١٩٩٧م.
- الضحيان، عبدالرحمن، إدارة الأوقاف الإسلامية والتجربة السعودية، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الرياض، ١٩٩٧م.
- الطاهر، حكم، نظريات العمارة والتصميم المعماري (١)، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٥م.

- العاني، عبدالقادر داود عبدالله، العوامل التي أدت إلى تدهور الوقف عبر التاريخ الإسلامي، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ.
- العودات، محمد، دور الوقف في تطور المدينة الإسلامية، مجلة المدينة العربية، العدد ١٠٨، منظمة المدن والعواصم العربية، الكويت، ٢٠٠٢م.
- القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، جـ٣، القاهرة، ١٩١٩-١٩٢٢م.
- المصري، رفيق يونس، الأوقاف فقهاً واقتصاداً، ط١، دار المكتبي، دمشق، ١٩٩٩م.
- المطوع، إقبال عبد عبدالعزيز، مشروع قانون الوقف الكويتي في إطار استثمار وتنمية الموارد الوقفية، ط١، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ٢٠٠١م.
- الهيتي، عبدالستار إبراهيم، الوقف ودوره في التنمية، البحث الفائز بجائزة مكتبة الشيخ علي بن عبدالله آل ثاني الوقفية العالمية لعام ١٩٩٧م، مركز البحوث والدراسات، قطر.
- الياسين، أنور، كنوز القاهرة.. مدينة الألف سنة والألف مئذنة، مجلة العربي، العدد ٤٧٦، وزارة الإعلام، الكويت، يوليو ١٩٩٨م.
- إمام، محمد كمال الدين، الوصية والوقف في الإسلام مقاصد وقواعد، ط١، منشأة المعارف بالإسكندرية، الإسكندرية، ١٩٩٩م.
- أمين، محمد محمد، ازدهار الأوقاف في عصر سلاطين المماليك، دراسة تاريخية وثائقية – نموذج مصر، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ.
- بنعبدالله، محمد عبدالعزيز، الوقف في الفكر الإسلامي، الجزء الأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٩٦م.
- تدمري، عمر عبدالسلام، الأوقاف المنقوشة على جدران مساجد طرابلس والشام ومدارسها ودلالاتها التاريخية في عصر المماليك، مجلة أوقاف، العدد ١، السنة الأولى، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، نوفمبر ٢٠٠١م.
- حريري، عبدالله محمد أحمد، دور الوقف في دعم الجوانب التربوية والدينية والعلمية والثقافية، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ.

- سابق، السيد، فقه السنة، ط١٠، جـ٣، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٣م.
- سامي، عرفان، نظرية الوظيفية في العمارة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م.
- عثمان، محمد عبدالستار، نظرية الوظيفية بالعمائر الدينية المملوكية الباقية بمدينة القاهرة، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
- عشور، عبدالجليل عبدالرحمن، كتاب الوقف، ط١، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- غانم، إبراهيم البيومي، الأوقاف والسياسة في مصر، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨م.
- غانم، إبراهيم البيومي، دور الأوقاف في خدمة الآثار والفنون الجميلة، الإسلام وقضايا العصر، (www.islamonline.net).
- قحف، منذر، الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م.
- مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، أسس التصميم المعماري والتخطيط الحضري في العصور الإسلامية المختلفة، دراسة تحليلية على العاصمة القاهرة، ١٩٩٠م.
- موقع آثار القاهرة الإسلامية على شبكة الإنترنت www.clm.gov/thumbnails.asp.

دور الوقف في نشوء المدن الجديدة في البوسنة (سراييفو نموذجاً)

د. محمد م. الأرناؤوط
جامعة آل البيت/الأردن

مع الفتح العثماني للبلقان، الذي أصبحت له أولوية للدولة الجديدة بعد فتح أدرنة في ١٣٦٣ واتخاذها عاصمة، أخذت صورة البلقان العمرانية والثقافية تتغير بسرعة مع تطور المدن الموجودة ونشوء المدن الجديدة. فقد ساهمت العمارة الجديدة (الشرقية/ العثمانية) في بروز سريع لمدن شرقية مميزة مع الجوامع والمدارس والتكايا والحمامات وغيرها، كما أن هذه المدن الجديدة تحولت بسرعة إلى مراكز معتبرة للثقافة الجديدة (الإسلامية/العثمانية). وفي هذا الإطار لعب الوقف دوراً كبيراً في البلقان، سواء في تطور "المدن" التي كانت موجودة مثل بلغراد وسالونيك وبريزرن وسكوبيه وغيرها أو في نشوء المدن الجديدة مثل سراييفو وتيراناوكورتشا والباسان وغيرها. وكنموذج على هذا الدور يتناول البحث وقفية مهمة مدونة بالعربية، ألا وهي وقفية عيسى بك بن إسحاق التي توثق لتأسيس سراييفو حتى سنة ٨٦٦هـ/١٤٦٢م (سنة توثيق الوقفية) مما يجعل الواقف يعتبر بحق "مؤسس" مدينة سراييفو.

الفتح العثماني للبوسنة:

كما هو الأمر مع الفتح العثماني للبلقان فإن الفتح العثماني للبوسنة أيضاً كان يتسم بالتدرج في التوسع أو في تكريس الإدارة العثمانية الجديدة. وهكذا كما أن الفتح العثماني للبلقان استغرق حوالي قرنين من الزمن (١٣٥٣-١٥٢١م) فإن الفتح العثماني للبوسنة استغرق حوالي قرن (١٣٨٦-١٤٨٢م). وكان العثمانيون يعمدون أولاً إلى غارات سريعة على المناطق المجاورة تثير الرعب وتهدف إلى الضغط على حكام الكيانات المجاورة للاعتراف بسيادة السلطان، وبالتحديد للقبول بدفع الجزية للسلطان وإرسال قوات عند الحاجة للقتال إلى جانب السلطان في المعارك التي كان يخوضها من حين إلى آخر. وفي

حالة الرفض كان العثمانيون يقومون بالاستعداد لمعارك فاصلة تلغي الكيانات المجاورة وتكرس الحكم العثماني المباشر[1].

وهكذا بعد انتقال العثمانيين إلى البر الأوروبي في ١٣٥٣م، واتخاذهم أدرنة عاصمة لهم في ١٣٦٣م، أصبح الفتح العثماني للبلقان يمثل أولوية للدولة لكي يؤمن عمقاً أرضياً للعاصمة الجديدة (أدرنة) باتجاه الغرب. وكان مما ساعد العثمانيين على ذلك أن قدومهم إلى البلقان قد تزامن مع وفاة العاهل الصربي دوشان Dushan "إمبراطور الصرب واليونان والبلغار والألبان" في ١٣٥٥م، الذي كان قد حول المملكة الصربية إلى إمبراطورية تشمل معظم البلقان، حيث تفتتت تلك الإمبراطورية بوفاته إلى كيانات متنافسة لم تشعر إلا متأخرة بـ"الخطر" العثماني. ومع ذلك فقد انتصر العثمانيون بسهولة في معركة ماريتسا Marica في ١٣٧١م، التي فتحت لهم أبواب مكدونيا واليونان. ومن مكدونيا أخذ العثمانيون يشنون الغارات السريعة على صربيا والبوسنة المجاورة، حتى إنهم وصلوا في خريف ١٣٨٦م إلى نهر نيرتفا Nertva. وفي صيف ١٣٨٨م قام العثمانيون بأول هجوم على البوسنة ولكنهم هزموا في المعركة التي جرت قرب بيليتشه Bileca في ٢٧ آب ١٣٨٨م[2].

ويبدو أن هذا الاختراق العثماني لصربيا والبوسنة قد أثار من جديد مشاعر "الخطر" ودفع ببعض الحكام إلى الوقوف في وجه العثمانيين في معركة كوسوفو في ٢٨ حزيران ١٣٨٩م، التي قتل فيها السلطان العثماني مراد الأول والأمير الصربي لازار[3].

---

(١) للمزيد حول الفتح العثماني للبلقان انظر:
Halil Inalcik, "Ottoman Methods of Conguest", Studia Islamica II, Paris 1954, PP. 103, 115-116.
وانظر حول ذلك في العربية:
د. خليل إنالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة د. محمد م. الأرناؤوط، بيروت (دار المدار الإسلامي) ٢٠٠٢، ص٢١-٢٣.

(٢) Hazim Sabanovic, Bosanski pasaluk, Sarajevo (Svjetlost) 1982, PP.19-20
وانظر في العربية:
نياز محمد شكريتش، انتشار الإسلام في البوسنة والهرسك في القرنين الخامس والسادس عشر، طرابلس (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية) ١٩٩٥، ص ٨٨-٨٩.

(٣) تعتبر هذه المعركة المعروفة من ألغاز التاريخ البلقاني على الرغم مما ينسب لها من أهمية ونتائج بعيدة المدى عن العلاقات الصربية العثمانية وبشكل عام وعلى موقف الصرب من المسلمين بشكل خاص. للمزيد عن ذلك انظر:
د. محمد م. الأرناؤوط، كوسوفو/كوسوفا بؤرة النزاع الألباني الصربي في القرن العشرين، القاهرة (مركز الحضارة للدراسات السياسية) ١٩٩٨، ص٢٧-٣٤.

وعلى حين أن صربيا تحولت بعد هذه المعركة إلى إمارة تابعة للدولة العثمانية إلا أن الأمير فوك برانكوفيتش الذي كان يحكم معظم كوسوفو استمر في مقاومة العثمانيين عدة سنوات أخرى إلى أن وافق بدوره في ١٣٩٢م على القبول بالتبعية وتقديم بعض التنازلات للعثمانيين كتسليم بعض المدن لهم (وأهمها سكوبية Skopje) والسماح لوحدات عثمانية بالمرابطة في بعض القلاع الواقعة على طريق البوسنة كزفتشان Zvecan[٤].

وكان العثمانيون في مثل هذه الحالة يعمدون إلى تشكيل "ولاية حدودية" (أوج بكويه) وعلى رأسها الأوج بك يتبع بكلربك الروملي ولكنه يتمتع بسلطات كبيرة في الولاية، وتكون مهمته توسيع النفوذ العثماني في المنطقة المجاورة إلى أن يسمح الوضع بتكريس الحكم العثماني المباشر الذي كان يتمثل في تشكيل سنجق جديد على رأسه سنجق بك. وهكذا فقد تحولت سكوبيه (التي اشتهرت عند العثمانيين باسم اسكوب Uskup) إلى مركز لولاية حدودية، وكان أول أوج بك على رأسها باشا يجيت بك (١٣٩٢-١٤١٤م) ثم جاء بعده إسحاق بك (١٤١٤-١٤٣٩)، الذي خلّفه في هذا المنصب ابنه عيسى بك (١٤٣٩-١٤٦٣) صاحب الوقفية التي نحن بصددها[٥].

ومع هذا المركز الاستراتيجي (سكوبيه)، ومع وجود قوات لهم في قلعة زفتشان القريبة من حدود البوسنة، أصبح في وسع العثمانيين أن يصلوا بسهولة إلى البوسنة عبر كوسوفو. ويتفق معظم المؤرخين على أن العثمانيين تمكنوا في ١٤٢٨-١٤٢٩م من اختراق حدود البوسنة والسيطرة على بعض القلاع في جنوب البوسنة مثل هودي جد Hodidjed وفره بوسنه Vrhbosna، التي أصبحت تنتقل من طريق إلى آخر في السنوات اللاحقة إلى أن استقرت نهائياً في يد العثمانيين منذ ١٤٤٨م. ولتكريس السلطة العثمانية، كما جرت العادة، فقد شُكلت ولاية حدودية/أوج بكويه هناك (ولاية هودي جد أو ولاية سراييفو) وأنجز أول دفتر تحرير مجمل لها في ١٤٥٥[٦].

---

(٤) Kosovo/Kosova, Beograd (Ekonomska Politika) 1973, pp.120-121; Noel Malcolm, Kosovo-A Short History, London (Macmilan) 1998, PP.82-83

(٥) Sabanovic, Bosanski Pasaluk, P.25

(٦) نشر هذا الدفتر حسب الأصول العلمية (النص العثماني مع ترجمة ودراسة) بتحقيق د. حازم شعبانوفيتش في سراييفو ١٩٦٤:

Dr. Hazim Sabanovic, Krajiste Isa-bega Isakovica - Zbirni katastarski popis iz 1455. godine, Sarajevo (Orijentalni institut) 1964.

وتجدر الإشارة هنا أن "الولاية" آنذاك كانت بالمفهوم الإداري وحدة أصغر من السنجق، وهي في حالة البوسنة كانت تشمل آنذاك جزءاً صغيراً فيها يشمل المنطقة المحيطة بسراييفو الحالية. وعلى اعتبار أن الولاية الحدودية كانت تعتبر مركزاً للتوسع العثماني في المناطق المجاورة، فقد انطلق العثمانيون منها في السنوات اللاحقة (١٤٥٨-١٤٥٩) للسيطرة على صربيا المجاورة (التي أصبحت الآن تحت الحكم العثماني المباشر) وعلى بقية البوسنة. ومع الفتح العثماني لبقية البوسنة في صيف ١٤٦٣ تشكل "سنجق البوسنة"، الذي كان يعني تكريس الحكم العثماني المباشر. وكان مركز هذا السنجق في البداية يايسه Jajce، ولكنه سرعان ما انتقل في خريف ١٤٦٣ إلى المدينة الجديدة التي نحن بصددها/ سراييفو[٧].

دور الوقف في نشوء المدن الجديدة في البوسنة:

كانت البوسنة كغيرها من الدول البلقانية المجاورة تمثل إقطاع القرون الوسطى، الذي كان يقوم على الحكام الإقطاعيين والقلاع ذات الدور الإداري والعسكري وبعض الضواحي السكنية (الفاروشات) في جوارها والقليل من "المدن". وحتى "المدن" الموجودة فقد كانت محصنة وقليلة السكان (بالآلاف)، حتى إن مدينة مهمة كبريزرن Prizren لم يكن يتجاوز عدد سكانها ٣ آلاف نسمة حين أصبحت عاصمة للإمبراطورية التي أسسها دوشان في ١٣٤٨[٨].

وفيما يتعلق بالبوسنة تحديداً فقد تميزت عن غيرها من الدول المجاورة (صربيا وكرواتيا) بضعف المركز/الحاكم ban ونفوذ النبلاء/الأمراء knezovi الذين كانوا يملكون كالحاكم الحصون والقصور والحاشية ويعقدون الاتفاقيات ويحاربون أو يقفون على الحياد في الحروب التي يخوضها الحاكم/البان. وكان كبار النبلاء/الأمراء يشكلون المجلس الأعلى Sabor الذي كان يقوم بتنصيب الحاكم/البان الذي يجمعون عليه. وفي عهد الحاكم/البان تفرتكو Tvrtko ١٣٥٣-١٣٧٧ لدينا أول "ملك" للبوسنة، التي وصلت في عهده إلى ذروة توسعها ونفوذها السياسي[٩].

---

(٧) Sabanovic, Bosanski Pasaluk, P.40

(٨) لدينا تشابه هنا بين بريزرن وسراييفو، إذ إن بريزرن نمت بسرعة بفضل الوقف وأصبحت أيضاً من أكبر المدن في البلقان ومن مراكز الثقافة الإسلامية المعروفة. انظر للمزيد من ذلك:
د. محمد م. الأرناؤوط، "جامع سنان باشا في بريزرن رمز إلى مدينة لها تاريخ"، مجلة "الفيصل" (تحت الطبع).

(٩) للمزيد عن البوسنة في ذلك الوقت، وخاصة في عهد الملك تفرتكو المذكور، انظر:
نويل مالكوم، البوسنة، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٩٧، ص٤٩-٥١؛ روبرت ج. دينا - جون أ. فاين، التراث المغدور - اغتيال ماضي البوسنة، ترجمة أحمد محمود، القاهرة (المجلس الأعلى للثقافة) ١٩٩٨، ص٣٥-٣٧.

في هذه الفترة بالذات جاء العثمانيون إلى البلقان بحضارتهم، وبالتحديد بالنمط الجديد للمدينة الشرقية الإسلامية، المدينة المنفتحة والمختلفة في عمرانها والمركزة للنشاط الحرفي والتجاري والثقافي والكبيرة بالمعايير البلقانية السائدة (عشرات الألوف من السكان). وقد بدأ هذا النمط الجديد من المدن ينتشر في البلقان بعد فتح أدرنة في ١٣٦٣م، التي سرعان ما أصبحت العاصمة/ المدينة النمطية الجديدة. وهكذا، على هذا النمط، نشأت خلال الحكم العثماني أكثر من مئة مدينة جديدة في البلقان، وتحولت معها بلغراد وسراييفو مثلاً إلى أكبر المدن في أوروبا الجنوبية الشرقية وإلى مراكز الثقافة الإسلامية في البلقان، مما ساهم في "تشريق" البلقان حتى إن بلغراد بقيت تعتبر حتى منتصف القرن التاسع عشر "بوابة الشرق"(١٠).

وفي هذا الإطار كان للوقف في البوسنة دور كبير في نشوء هذه المدن الجديدة. فقد تحولت بعض الزوايا المقامة بفضل الوقف في الطرق الرئيسية إلى نواة لمدة جديدة كما هو الأمر مع زاوية/تكية روغاتيتسا Rogatica (شلبي بازار) في الطريق ما بين سراييفو وفيشغراد Visegrad، وزاوية/مدينة فيسوكو Visoko في الطريق ما بين سراييفو وترافنيك Travnik، وزاوية/مدينة اسكندر وقف Skender Valuf في الطريق ما بين بانيا لوكا Banjaluka وترافنيك وغيرها(١١). وبالإضافة إلى ذلك فقد قامت بعض الجوامع التي بناها السلاطين في بعض القرى بدور حاسم في تحول تلك القرى إلى قصبات/مدن، لأنه كان من الشروط الإدارية العثمانية للاعتراف بتحول القرية إلى قصبة/مدينة وجود جامع وسوق، حيث إن إنشاء الجامع كان يصاحبه قيام نواة عمرانية جديدة (جامع وحمام وسوق الخ). وعلى هذا النمط لدينا ما حدث في مدن جديدة نشأت كزفورنيك وفوتشا Foca وفيشغراد وترافنيك وبروساتس Prusac(١٢).

وفي الواقع إن طبيعة الوقف كانت تفرض مثل هذا التطور. فالأصل في الوقف بناء منشآت تقدم خدمات مجانية للمجتمع (جوامع، مدارس، زوايا، الخ) ولذلك كان الواقف يحرص على بناء منشآت موازية تدر الدخل (أسواق وخانات وحمامات الخ) وتغطي مصاريف

---

(١٠) للمزيد عن ذلك انظر:
د. محمد م. الأرناؤوط، الإسلام في يوغسلافيا - من بلغراد إلى سراييفو، عمّان (دار البشير) ١٩٩٣، ص٢٥-٢٦.

(١١) Dr. Adem Handzic, "O ulzi dervisa u formiranju gradskih naselja u Bosni u XV stoljeca", POF xxx, Sarajevo 1980, pp. 169-177

(١٢) Adem Handzic, "O Formiranju nekih gradskih naselja u Bosni u XVI stoljecu", POF XXV, Sarajevo 1975, P. 135

المنشآت الأولى. وغالباً ما كانت النواة الأولى للمدينة الجديدة تتضمن معظم هذه المنشآت (جامع وحمام وسوق وخان الخ) التي تشجع السكان من المناطق المجاورة على القدوم والسكن حول هذه النواة التي تشكل المحلة الأولى للمدينة الجديدة[١٣]. ومن هنا ليس من المصادفة أن نجد في البوسنة بالذات عدة مدن تحمل اسم وقف كـ اسكندر وقف Skender Vakuf، وغورني وقف Gornji Vakuf، ودونيي وقف Donji Vakuf، وكولين وقف Kulen Vakuf[١٤].

وفيما يتعلق بالبوسنة لدينا أفضل نموذج على دور الوقف في نشوء المدينة الجديدة سراييفو بالذات، عاصمة البوسنة الآن، التي كانت أول مدينة تنشأ في البوسنة على النمط الشرقي الإسلامي الجديد حتى ٨٦٦هـ/١٤٦٢م (الوقت الذي وثقت فيه الوقفية التي نحن بصددها)، أي قبل الفتح العثماني الشامل للبوسنة في ١٤٦٣م.

وقف عيسى بك
ودوره في نشوء المدينة الجديدة/سراييفو

يرتبط اسم المدينة الجديدة (سراي بوسنه أو سراييفو) بعيسى بك الذي تولى الولاية الحدودية/الأوج بكوية الجديدة التي أنشأها العثمانيون على طرف البوسنة، حتى إنه يوصف عادة "مؤسس سراييفو"[١٥].

وكانت هذه الولاية الحدودية، التي تشكلت في منتصف القرن الخامس عشر وأُنجز أول دفتر تحرير مجمل لها في ٨٥٩هـ/١٤٥٥م، قد اشتهرت أولاً باسم "ولاية هودي دده" أو «هودي جد» كما هي في السلافية Hodidjed[١٦]. وكانت «هودي جد» مركزاً لجوبانية/

---

(١٣) للتوسع حول ذلك انظر:
د. محمد م. الأرناؤوط، "دور الوقف في نشوء وتطور المدن خلال العصر العثماني: نموذجان للمقارنة من بلاد البلقان وبلاد الشام"، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية عدد ٩-١٠، زغوان/تونس ١٩٩٤، ص٤٥-٥٦.

(١٤) خلال الحرب المأساوية في البوسنة ١٩٩٢-١٩٩٥ كانت بعض هذه المدن هدفاً للعمليات العسكرية (وخاصة غورني وقف) ولكن اسمها كان يرد في وسائل الإعلام العربية بشكل يبعدها كثيراً عن الأصل: غورني فاكوف!

(١٥) هذا اللقب "مؤسس سراييفو" لعيسى بك حُفظ له في الكتاب المرجعي المصور عن تاريخ سراييفو الذي صدر باللغة العربية في سراييفو ١٩٧٠ بمناسبة "الذكرى ال ٢٥ لتحرير المدينة".:
حسن تحميشتشيتش، سراييفو، ترجمة محمد موتيش، سراييفو (دار نشر الكتب المدرسية) ١٩٧٠، الصفحات غير مرقمة.

(١٦) في ١٤٥٩م قام ملك البوسنة ستيبان توماش S.Tomas (١٤٤٣-١٤٦١) بآخر محاولة لاسترداد قلعة «هودي جد» من العثمانيين مما أدى إلى اندلاع حريق كبير أتى على هذه القلعة وقضى على دورها.

دوقية فره بوسنة Vrhbosna التي كانت تشمل المجرى الأعلى لنهر البوسنة مع روافده الثلاث ملياتسكا Miljacka وجيلزنيتسا Zeljeznica وزويوفينا Zujevina. ويعكس الوضع الاقتصادي والعمراني في هذه الجوبانية/الدوقية، كما يظهر في دفتر ٨٥٩هـ/١٤٥٥م المذكور، الوضع العام في البوسنة القروسطية عشية الفتح العثماني. ففي ذلك الوقت كانت قد أخذت تتميز ثلاثة أنواع من "الغراد" grad (المرادف السلافي لـ"البورغ" bourg في أوروبا الوسطى والغربية):

١ – الغراد/الحصن ذو الوظيفة العسكرية البحتة، وهو في هذه الحالة لا يشمل أية بيوت للسكن.

٢ – الغراد/الحصن ذو الوظيفة الإدارية والعسكرية (مركز الجوبانية/الدوقية) الذي كان يمكن أن يشتمل على مبانٍ سكنية للحاكم ولأفراد الحاشية/ الحامية، كما يمكن أن تنشأ في جواره ضاحية سكنية للعوام.

٣ – الغراد/التجمع السكني للحرفيين والتجار قرب الأسواق الدائمة المفتوحة(١٧).

وفي هذا الإطار قد اشتملت الولاية الحدودية/الأوج بكوية «ولاية هودي دده» على «هودي جد» المركز، الذي يرد ذكره في دفتر ٨٥٩هـ/١٤٥٥م باعتباره "قلعة" (في العثمانية "حصار") وإلى جانبها "قرية" «هودي جد» التي كانت تتألف من ٣٦ بيتاً يعمل سكانها "في خدمة القلعة"(١٨). وفيما عدا ذلك كان هناك غراد/تجمع سكني باسم نوفي Novi أو بافلوفيتش Pavlovic (كما أصبح يشتهر) قرب السوق الدائم المفتوح في براتشا Praca. وقد برز هذا السوق في منتصف القرن الرابع عشر، وأصبح يرد ذكره في وثائق راغوصة باعتباره أحد المراكز الرئيسية لإنتاج وتجارة الرصاص، ولكن ذكره تلاشى بعد تأسيس سراييفو(١٩).

أما التجمع السكني الآخر فقد برز حول سوق تورنيك Tornik في الوقت الذي بدأت تنشأ فيه سراييفو، حيث ورد ذكره كـ"قرية" إلى جانب السوق المذكور في سنة ٨٥٩هـ/ ١٤٥٥م، بينما تحول إلى "فاروش" varos (تعبير مجري الأصل يعني ضاحية سكنية) بعد تكوين النواة العمرانية لسراييفو، أي في الوقفية التي نحن بصددها. وقد أطلقت وثائق راغوصة على هذا التجمع السكني الجديد حول السوق اسمه فره بوسنة Vrhbosna، أي على

(١٧) Vesna Museta-Asceric, "Srednjevjekovna naselja na mjestu danasnjeg Sarajeva" in Sarajevo-Prilozi historiji, Sarajevo (Institut za istoriju-Orijentalni institut) 1977, PP. 36-37

(١٨) Sabanovic, Krajiste Isa-bega Ishakovica, P.15

(١٩) Museta-Asceric, Srednjevjekovna naselja, P.40

اسم الجوبانية/الدوقية التي كانت موجودة في البوسنة القروسطية، واستمر هذا الاسم يرد في وثائق راغوصة حتى نهاية القرن الخامس عشر حيث تلاشى بعد ذلك مع نمو سراييفو كمدينة ذات ملامح جديدة وتوسعت في الضواحي المجاورة حتى ضمت هذا "الفاروش"، الذي يمكن تحديد موقعه حول الكنيسة الأرثوذكسية القديمة في سراييفو الحالية. وبعبارة أخرى لا يمكن الحديث هنا عن امتداد عمراني ما بين تورنيك/ فره بوسنة (التي تمثل البوسنة القروسطية) وسراييفو الجديدة (التي تمثل الحضارة العثمانية) بل إن الأمر يتعلق بنشوء مدينة شرقية/عثمانية مختلفة تماماً عما كان يوجد في المنطقة[٢٠].

ويبدو أن عيسى بك قد بدأ عهده ببناء المقر الخاص به (القُناق أو السراي) حوالي ١٤٥٠م في السهل المحيط بقرية بروداتس، الذي أصبحت له أهمية لكونه أعطى اسمه للمدينة الجديدة (سراي بوسنة، سراي أواسي، سراييفو) كما أصبحت تشتهر حتى نهاية القرن الخامس عشر[٢١]. أما نواة المدينة الجديدة فيمكن أن يربط بإنشائه للجامع الجديد (أول جامع عثماني في البوسنة) الذي أسّسه على الضفة اليسرى لنهر ميلاتسكا Miljacka. ويعتقد أن عيسى بك قد بنى الجامع المذكور في ٨٦٢هـ/١٤٥٧م باسم السلطان محمد الفاتح، ولذلك عرف منذ ذلك الوقت باسم "جامع السلطان"[٢٢].

---

(٢٠) Ibid, P.42

وبعبارة أخرى لا يصح القول إنه "قُدّر لهذه المدينة «فره بوسنة»، التي تحمل اسم سراييفو التي اتخذته في عهد العثمانيين، أن تنمو لتصبح المدينة الرئيسة في البوسنة في العصر التركي". فنواة سراييفو كانت خارج الفاروش/فره بوسنة، ومع توسعها اللاحق ضمت هذا الفاروش/فره بوسنة إليها الذي ضاع ضمن المدينة الجديدة المختلفة:

دينا- فاين، التراث المغدور- اغتيال ماضي البوسنة، ص٣٩.

(٢١) بقي هذا السراي في موقعه حتى ١٨٥١ حيث هدم ويقوم الآن في موقعه جزء من مبنى قيادة الجيش في ميدان ٦ نيسان. وقد بقي هذا المكان يُعرف إلى عهد قريب "بغلُك" Begluk أي مكان البك.

ويلاحظ هنا أن الاسم الجديد للمدينة الذي يرد في الوقفية (سراي أوسي) مركب من السراي + أو (السهل)، وهو ما يرد في تركيب أسماء عدة مدن أخرى (Akova: السهل الأبيض الخ)، بينما وردت الصيغة الحالية لاسم المدينة (سراييفو) لأول مرة في كتاب لوالي البوسنة فيروزبك يعود إلى ٧ آذار ١٥٠٧.

(٢٢) بقي هذا الجامع في موقعه كما بناه عيسى بك حتى ١٤٨٠ حين احترق في الحريق الذي نشب عند اقتحام القوات المجرية للمدينة. وقد بني من جديد (بالشكل الحالي له) في ١٥٦٦ بناء على فرمان من السلطان سليمان القانوني، ورمّم في ١٨٤٧-١٨٤٨م، وتعرض للأسف لبعض الأضرار خلال القصف الصربي للمدينة في الحرب الأخيرة.

للمزيد عن هذا الجامع انظر: د. جمال الدين سيد محمد، البوسنة والهرسك، القاهرة (دار سعاد الصباح) ١٩٩٢، ص٤٧-٥٢.

وبعد هذا الجامع (الذي لا يرد في وقفيته باعتباره بُني باسم السلطان) قام عيسى بك بإنشاء وقفه الذي يعتبر النواة الحقيقية لسراييفو. فقد بنى حماماً قرب الجامع المذكور(٢٣)، وبنى جسراً على نهر ميلياتسكا ليربط الضفتين، وبنى خانا من الحجر مع بزستان يشتمل على محلات كثيرة(٢٤)، وبنى أخيراً الزاوية في قرية برودانس المجاورة Prodac التي خصصت لنزول "الفقراء والمسلمين من السادات والغزاة وأبناء السبيل" وتقديم الطعام لهم(٢٥)، وأوقف عليها العديد من الطواحين والكثير من الأراضي.

ويبدو أن هذه النواة العمرانية (الجامع+الحمام+السوق+الزاوية) قد نمت بسرعة، حيث أخذت تنشأ محلة جديدة حول الجامع ومحلة ثانية حول السراي ومحلة أخرى حول الزاوية، حتى إن الوقفية التي أعدها عيسى بك لهذا الوقف ووثقها أخيراً في ٨٦٦هـ/١٤٦٢م أصبحت تفيد وجود "قصبة" جديدة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن وجود الجامع السلطاني الذي كانت تقام به صلاة الجمعة والعيدين ووجود السوق كانا يعتبران من أهم الشروط للإدارة العثمانية للاعتراف بتحول أي تجمع سكني إلى "قصبة"(٢٦).

ويلاحظ هنا أن الوقفية قد وثقت في ٨٦٦هـ/١٤٦٢م أي عشية الفتح العثماني لكل البوسنة في ٨٦٧هـ/١٤٦٣م الذي انتهى إلى تأسيس "سنجق البوسنة"، الذي ضم بطبيعة الحال الولاية الحدودية «ولاية هودي دده». ومن الملفت للنظر هنا أن المركز الأول للسنجق الجديد كان في يايسة Jajce، بينما انتقل في السنة الثانية (١٤٦٤) إلى سراييفو عندما أصبح على رأس هذا السنجق عيسى بك. ولاشك أن اتخاذ سراييفو (المدينة التي نشأت لتوها) مركزاً لهذا السنجق الواسع قد ساعد بدوره على نمو هذه المدينة بسرعة حتى

---

(٢٣) بقي هذا الحمام في مكانه حتى ١٨٨٩ حين قامت إدارة الأوقاف بهدم الحمام وبناء حمام آخر على النمط الأوروبي، أي في الوقت الذي بدأ فيه الحديث عن "الأوربة" خلال الحكم النمساوي المجري للبوسنة.

(٢٤) لا تزال جدران هذا الخان باقية حتى الآن وهي تمثل أقدم أثر موجود من نواة سراييفو، وتحول هذه المكان الذي اشتهر باسم "كولوبارا" Kolobara إلى دار سينما صيفية.

(٢٥) يلاحظ هنا أن الزاوية (حسب شروط الوقفية) كانت تقدم للنازلين فيها "اللحم والأرز والخبز بقدر ما يكفي" ولكن بشرط ألا يبقوا فيها أكثر من ثلاثة أيام.

(٢٦) A Handzic, "Znacaj mufijeta u razvitku naselja u Bosni u XVI vijeku", Jugoslovenski istorijski casopis 1-2, Beograd 1974, PP. 60-69, Nikolai Toborov, The Balkan City 1400-1900, Seatle-London 1983, P.20

وصلت إلى عصرها الذهبي في النصف الأول للقرن السادس عشر مع الأوقاف الكثيرة التي أقامها الوالي الغازي خسرف بك وغيره حتى أصبحت من أكبر المدن في البلقان(٢٧).

أهمية الوقفية الخاصة لسراييفو

تعتبر وقفية عيسى بك وثيقة مهمة عن تاريخ البوسنة عشية الفتح العثماني لها، إذ إنها أقدم وقفية عثمانية عن البوسنة وهي توثق أولى المنشآت الإسلامية التي بنيت هناك حتى ٨٦٦هـ/١٤٦٢م، أي عشية الفتح العثماني الشامل للبوسنة في ٨٦٧هـ/١٤٦٣م، كما أنها توثق لتأسيس مدينة سراييفو التي غدت المركز الأشهر في البوسنة ومن أهم مراكز الثقافة الإسلامية في البلقان. ولكل هذه الاعتبارات فقد استقطبت هذه الوقفية/الوثيقة اهتمام الباحثين خلال القرن الماضي، حيث كان الباحث الصربي غليشا الزوفيتش أول من اهتم بها ونشرها باللغة الصربية في حولية "الآثار التركية" التي صدرت في بلغراد ١٩٤٠(٢٨)، ثم اهتم بها أكثر العـــالم البوسنوي حازم شعبانوفيتش ونشرها في ترجمة منقحة في مجلة معهد الاستشراق في سراييفو خلال ١٩٥٢(٢٩)، ونشرت هذه الترجمة للمرة الثالثة في كتاب "وقفيات من البوسنة والهرسك- القرن ١٥-١٦" الذي أصدره معهد الاستشراق في سراييفو ١٩٨٥(٣٠).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النسخة المصدقة من هذه الوقفية محفوظة في سجل المحكمة الشرعية في سراييفو، الذي يحمل الرقم (٧١) لسنة ١٢٥٤هـ/١٨٣٨م والذي يحفظ الآن في مكتبه الغازي خسرف بك في سراييفو. ولدينا عن هذه النسخة المصدقة، التي هي الأقرب إلى الأصل، عدة نسخ أخرى منها واحدة في أرشيف وزارة الأوقاف في استنبول ونسخة أخرى عنها في سكوبية ونسختان أخريان في مكتبة الغازي خسرف بك. وما لدينا هنا هو صورة عن النسخة المصدقة، التي تمتد على صفحتين (٥١-٥٢) من السجل المذكور، والتي تنشر هنا لأول مرة باللغة العربية(٣١). ومع تفحص الوقفية يمكن القول بشكل عام أن أهمية هذه الوقفية تنبع من الأمور التالية:

(٢٧) للمزيد حول "العصر الذهبي لسراييفو" انظر الدراسة المنشورة بهذا العنوان لـ د. بهية زلاتار مديرة معهد الاستشراق في سراييفو:

Behija Zaltar, "Zlatni Period Sarajeva" in Sarajevo-Prilozi historiji, PP. 53-60.

وانظر بالعربية: الأرناؤوط، الإســـــلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو، ص ١٧٣-١٧٥.

(٢٨) Glisa Elozovic, Turski spomenici, Knj. I, sv.1, br. 10, Beograd 1940, PP. 27-36.

(٢٩) Hazim Sabanovic, "Dvije nastarije vakufname u Bosni", POF II, Sarajevo 1952, PP.7-29.

(٣٠) Orijentalni institut u Sarajevu, Vakufname iz Bosne I Hercegovine- XV I XVI Vijek), Sarajevo 1985, PP.9-26.

(٣١) أنتهز هذه الفرصة لأوجه خالص الشكر للصديق د. أسعد دوراكوفيتش رئيس قسم الاستشراق في جامعة سراييفو الذي ساعدني في الحصول على صورة من هذه الوقفية.

١ - كتبت هذه الوقفية باللغة العربية، وهي اللغة الجديدة التي دخلت البلقان مع العثمانيين وأصبحت من لغات الثقافة الجديدة (الإسلامية) التي ساهم بها البشانقة بما ألفوه بعد انتشار الإسلام هناك[٣٢].

٢ - كتبت الوقفية بلغة عربية جيدة لا يشوبها سوى بعض الأخطاء البسيطة التي تكاد لا تلحظ، مع استخدام بعض الكلمات العثمانية في مواضع محدودة، وهي محاولة مبكرة لكتابة الأسماء السلافية بالحروف العربية.

٣ - من الملاحظ هنا أن الوقفيات العثمانية كانت تكتب باللغة العربية في الفترة الأولى من الدولة العثمانية، حتى منتصف القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، حين أصدر السلطان سليمان القانوني في ٩٦٠هـ/١٥٥٣م أمرا إلى المدرس علاء الدين بنقل كل الوقفيات السلطانية المكتوبة بالعربية إلى العثمانية[٣٣].

٤ - توثق الوقفية لأولى المنشآت الإسلامية التي بنيت في البوسنة، وخاصة "الزاوية" أو "العمارة" كما أصبحت تشتهر في البلقان، التي تعتبر من الإسهامات العثمانية في الحضارة الإسلامية[٣٤].

٥ - توثق الوقفية الوضع على الأرض كما كان في البوسنة، وبالتحديد في المنطقة المحيطة بسراييفو الحالية، في السنوات الأولى للحكم العثماني وهي بهذا تكشف عن القرى الموجودة آنذاك التي استمر بعضها اندثر بعضها الآخر، كما تكشف عن التجمع السكني الوحيد (الفاروش) الذي كان يقترب من ملامح المدينة الوحيدة في تلك المنطقة.

٦ - تكشف بعض الأسماء في الوقفية (بلبان بن بوغجين الخ) وأسماء الشهود في نهاية الوقفية عن بداية انتشار الإسلام هناك في ذلك الوقت المبكر، وحتى عن وجود "مقابر المسلمين" هناك.

---

(٣٢) للمزيد حول انتشار اللغة العربية هناك وإسهام البشانقة في الثقافة العربية الإسلامية انظر كتابنا:
د. محمد م. الأرناؤوط، التأليف باللغة العربية في البوسنة، اربد، عمّان (حمادة- دار الشروق) ٢٠٠١.

(٣٣) Dr. Hasan Kalesi, Najstariji Vakufski dokumenti u jugoslaviji na arapskom jeziku, Pristina 1972, PP.54-55.

(٣٤) للمزيد حول هذه المنشأة الجديدة وأهميتها الحضارية انظر دراستنا:
د. محمد م. الأرناؤوط، "تطور منشآت الوقف عبر التاريخ - العمارة/التكية نموذجاً"، مجلة "أوقاف" عدد ١، الكويت ٢٠٠١، ص ٢٨-٣٨.

الأيديولوجيا والخطاب الفقهي في مصر العثمانية: استخدام مفهوم الإرصاد

كينيث ام. كنو

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر

وصلت في يوم الثلاثاء الثالث من محرم عام ١١٤٨هـ (٢٦ مايو ١٧٣٥م) اثنى عشر مرسوماً إمبراطورياً إلى القاهرة، كان العديد منها يخص إعادة إصلاح الضبط المركزي على جميع العوائد ومدفوعات الأجور والمعاشات من طرف مصلحة الخزينة الإقليمية. وترأس الحاكم في الشهر التالي مجلساً حضره كبار الموظفين والعسكريين وكبار العلماء ورؤساء الطرق الصوفية. بدأ الاجتماع بتلاوة الحاكم مرسوماً يمنع إخراج كتب المحاسبة من القلعة، مقر الحكومة. بعد ذلك تلى مرسوماً آخر يطلب فيه التوقف عن تقديم رواتب لأطفال العسكر ومن يعيلون. ولقد أوقف سلفاً دفع مستحقات ومعاشات أخرى كانت مؤجلة حتى الانتهاء من كتب المحاسبة الجديدة[١].

لقد كان هذا فقط واحداً من حوادث عديدة مشابهة وقعت في القاهرة منذ نهاية القرن السادس عشر حتى بداية القرن الثامن عشر، وهي فترة من التاريخ العثماني تميزت بسلطة سياسية لا مركزية وازدهار وتفوق سياسات الوحدة السكنية[٢]. ولقد عبر عن ظهور سياسة الوحدة المنزلية ولا مركزية السلطة الإمبراطورية، في مصر وغيرها من الأقاليم، ظهور نخب محلية من «الأعيان». ولقد كان الأعيان نوعاً ما مجموعة متنوعة في أصولها وهي تتكون من كبار العلماء وضباط الحاميات العثمانية وغيرهم ممن كانت قوتهم تنبع من قواعد اقتصادية وعسكرية وسياسية مختلفة[٣]. وفي وصف البرت حوراني

(١) انظر أحمد شلبي بن عبدالغني. عودة الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشوات، تحقيق عبدالرحيم عبدالرحمن (القاهرة، ١٩٧٨) ٥٩٧-٩٨. وهناك صيغة مختصرة لنفس الحادثة فيما كتبه عبدالرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ٤ أجزاء (بولاق، ١٨٨٠) المجلد (١) ١٤٨.

(٢) Jane Hathaway, The Politics of Howseholds in Ottoman Egypt (Cambridge, 1997).

(٣) Beginnings of Modernization in the Middle East, ed. William R. Plk and Richard L. Chambers (Cambridge, 1957), 41-68.

المشهور لأعيان سوريا، حدَّد «التجارة والأرض» بوصفها المصادر الأساسية لثورتهم وقوتهم[١]. وبالنسبة لمصر العثمانية، على الأقل، تلك القائمة يجب أن تعدّل لتشمل السيطرة على مناصب مختلفة والرواتب التي ترتبط بها. وما يمكن أن يوصف على أنه ثروة من ملكية الأراضي لأعيان مصر لم يكن بسبب ملكيتهم للأرض نفسها وإنما بالأحرى كنتيجة لامتلاكهم حق ما عرف بالالتزام أو ضريبة مزارع القرى، وهي صيغة من صيغ السيطرة على منصب يمكنهم من الوصول إلى عوائد الأراضي. ففي عام ١٦٩٥ كانت ضرائب المزارع في الإمبراطورية قد تحولت إلى نوع من الملكية مدى الحياة بل وحتى تورث (malikanes) وفي مصر منذ ذلك الوقت وربما من قبل، تطور هناك نوع من ضريبة التجارة الخاصة في ضريبة حقوق إقامة المزارع[٢].

وبالإضافة إلى حقوق ضرائب المزارع تحصل الأعيان وكذلك الأشخاص الذين من أصول اجتماعية متواضعة مختلفة نوعاً ما على وظائف أخرى تمولها الأوقاف في الذرية وكذلك عن طريق أوقاف كانت تعرف بالرزقة أحباسية. وكانت الأوقاف توقف من طرف أفراد من أملاكهم الخاصة، غالباً عقارات حضرية، وهي مدعومة من طرف نشاطات دينية وخيرية مختلفة، وغالباً ما يكون المستفيدون هم أبناء المؤسسين لهذه الأوقاف. وكانت «الرزقات» مكونة من أراضي زراعية فهم أنها لم تكن تملك ملكية خصوصية وإنما تعود ملكيتها إلى بيت المال وكانت تعرف في الفترة العقلانية بأرض ميرية. وهذا النوع من الأوقاف كان يمول المساجد والمقابر والنشاطات الدينية في القرى وكذلك البلدات[٣]. وكان من الممارسات الشائعة أن يشترط الواقف لوقف أهلي أو ذري تعيين نفسه أو أحد أبنائه أو أحد عبيده المحررين كناظر على الوقف، لذا فإن هذه المناصب وغيرها من المناصب التي ينفق عليها من الأوقاف مثل الإمامة أو الخطابة وغيرها من مناصب دينية خاصة بالمساجد عادة ما تكون مناصب وراثية. ولقد وصف محمد عفيفي، في دراسة حديثة له عن دور الأوقاف في الحياة الاقتصادية في مصر العثمانية ما يمكن اعتبار «اتجار» في هذه المناصب التي تمولها الأوقاف، بما في ذلك نظارة الأوقاف نفسها، وهي تجارة وجدت ما يسوغ شرعيتها من طرف الفقيه المالكي الكبير بدرالدين القرافي (٩٣٩-١٠٠٨هـ/

---

(١) بخصوص ضراب المزارع انظر: Kemmeth M. Cuno, The Pensants: Land, Society and Economy in Lower Egypt 1740-1858 (Camvridge, 1992),. 33-43.

(٢) Ahbas Ottomen, 98, 87, 88, 107, 108.

(٣) محمد عفيفي، الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني (القاهرة، ١٩٩١)، ١١٩-٢٢، ١٢٤-٠، ٢٨ و ١٢٩ وكذلك Cuno, The Pash's Peasants, 36.

١٥٣٣-١٦٠٠م). وبشكل مشابه مناصب الرزقة الممولة كانت أيضاً وراثية وقابلة للمقايضة[١].

ولقد عوملت المناصب في الأفواج السبعة في حامية القاهرة وكذلك الرواتب معها بنفس الطريقة، كما لو أنها نوع من الثروة التي يمكن توارثها ومقايضتها بل حتى وقفها[٢]. وكان هذا جزئياً نتيجة لدمج الحامية بالعامة الحضرية المحلية في أواخر القرن السادس عشر[٣]. تماماً كما عوملت ضرائب المزارع والمناصب الرسمية وشبه الرسمية كما لو أنها ممتلكات خاصة – يمكن توريثها وعزلها بل وحتى وقفها – كذلك كان حال رواتب الجند. فمنصب في فوج من العسكر وهو منصب يخول الواحد أن يكتب اسمه في قائمة الرواتب ويخوله من ثم في استلام مرتب أو جماكية وغالباً ما يُشار إليه بالعامية بكلمة «اسم» أو «اسم جماكية»[٤] ولقد سمي مرتب الجنود في فترة أخرى «العثماني» وذلك إشارة لعملة معدنية تسمى – العثمانية – التي كانت تُدفع بها الرواتب[٥].

وكان يُشار لأجور ورواتب الجنود والموظفين بشكل جماعي «المرتبات». وإدراج هذه الأنواع المختلفة من المدفوعات تحت مسمى واحد، إلى «المرتبات»، كما يعد دلالة إلى أن المعاصرين آنذاك فهموا أنهم جميعاً يشكلون جنساً أو نوعاً واحداً. وكدس أغنى الأعيان، بالإضافة إلى الأصول الحقيقية (العقارات)، التي يمكن أن تُسمى «صحكوك» لمرتبات

---

(١) عفيفي، الأوقاف، ١٢٩.

(٢) بالنسبة للقاهرة انظر: Hathaway, The Politics of Housholds, 14, Anrdi Raymond, Artisans et commercants au Caire au xville siceld, 2 vols, (Damascus, 1973)m, cok, 2, 259, 709.

وليلى عبداللطيف أحمد. الإدارة في مصر في العصر العثماني، (القاهرة، ١٩٧٨) ١٧٦-٨١. ولتطورات مشابهة لمدينة دمشق انظر: عبدالكريم وافق. مقاطعة دمشق، ١٧٢٣-١٧٨٣، (بيروت، ١٩٦٦)، ٢٦.

(٣) انظر ترجمة دانيال كرسيلوس وعبدالوهاب بكر، تاريخ الدمرداش لمصر ١٦٨٨-١٧٥٥ المعروف الدرة المصونة في أخبار الكنانة (لايدن، ١٩٩١)، ٧٣-٧٨، ١١١ و١١٣، شلبي، عودة الإشارات ١٧٤-٧٥، ٢٢٦-٢٨، ٥٩٥-٦٠٠ والجبرتي، عجائب الآثار، المجلد (١)، ٧٣، ٨٧، ٩٤، ١٣٦، ٣٧، ١٤٨، وفيما يتعلق بالجمايكة وهي مصطلح في ججذرة يعني «يدفع» أو «يعطي أجر» وكانت تسخدم أيضاً على سبيل المثال للإشارة إلى المرئيات المدفوعة لأصحاب الأوقاف (انظر جلال الدين السيوطي، كشف الأرباب في مسألة الاستتاب في الحاوي للفتاوي، ٢ جزئين (بيروت، ١٩٩٢ المجلد (١) ١٦٢ وكذلك انظر أحمد ابن محمد الحموي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، ٤ أجزاء (بيروت – ١٩٨٥)، المجلد (١)، ٢٤٧، لكن مع ذلك فإن الحوادث ذكرت أن المصطلح يشير بالتأكيد إلى المرتبات العسكرية.

(٤) كرسيويوس وبكر، تاريخ الدمرداش، ٤٩ ملحوظة، ١٢٨، ٧٥، ٧٩، ٢١١، ٢٩٧، ٣١٥، ٣٨٢، وشلبي، عودة الإشارات، ٢٣٩، ٢٤٢، ٣٥٤.

(٥) الجبرتي، عجائب الآثار، المجلد (١)، ٧٣، ٨٧.

مختلفة. فمثلاً عندما توفي شيخ الأزهر محمد شنان عام ١١٣٣هـ/ ١٧٢١م، ترك لابنه نقوداً من الذهب والفضة وعقارات حضرية (أملاك) وقرى (ضيع، غالباً ضريبة مزارع) ووظائف وجماكية (رواتب) ورزقات وغيرها من الأراضي. وبعد أربع سنوات ترك التاجر الكبير محمد داد الشراعبي لورثته ملكيات تجارية وعقارات وبواخر وضيع جميعها من ممتلكاته بالإضافة إلى أشياء أخرى استلمها في شكل رهن وأجور[١].

ويمكن أن توصف الوظائف والضيع والرزقات والأجور وما شابهها بشكل عمومي على أنها «أصحاب دخول»، طالما أنها تجمع وتحصف لدرجة ما من «الأجور» يحصلون عليها بسبب احتلالهم المنصب الذي ورثوه أو اشتروه أو حصلوا عليه بطريقة ما. وأصحاب الدخول كانوا يشكلون جماعة مختلفة تتكون من قرويين وجنود بسطاء وحرفيين وكذلك ضباط من الحامية وباشوات سنجق وتجار وعلماء. ويظهر أن النساء كن ممثلات بشكل جيد في صفوفهم. وبكل تأكيد، كان للنساء حق السيطرة والإشراف على ثرواتهن ولقد أسست نساء الطبقة العليا والحاكمة العديد من الأوقاف. لكن مع ذلك، حصلت النساء (وكذلك الأطفال) أيضاً على حقوق امتلاك الضيع والمناصب العسكرية، عن طريق الوراثة والوصية والتقايض[٢]. لذا كان اهتمام المرسوم الصادر عام ١٧٣٥ بخصوص دفع رواتب الجنود «للأطفال والمعالين».

وكان يحق لأصحاب الدخول الأكثر تواضعاً جزء أو قسم من أجر جندي أو قارئ قرآن في مسجد، وليس لهم نفس المقام الاجتماعي والاقتصادي الذي لأمثال الشيخ شناني أو الشيخ الشراعبي. لكن مع ذلك، بوصفهم أصحاب دخول فإنهم جميعاً ينتمون إلى نفس الطبقة القانونية ويشتركون في مصلحة للحفاظ على الوضع القانوني القائم. وتهديد وخطر إلغاء بعض هذه «الدخول» فهم على ما يظهر على أنه تهديد لموقع كافة أصحاب الدخول، بما في ذلك كبار العلماء والنخب التجارية وكذلك رؤساء الأسر العسكرية، أي الحكام الفعليين للبلاد.

(١) عندما بدأت النساء تملك ضرائب الضيع بأعداد متزايدة بعد منتصف القرن السابع عشر (عبدالرحيم عبدالرحمن، الريف المصري في القرن الثاني عشر) (القاهرة، ١٩٧٤)، ويظهر بالضرورة أن هذا الاتجاه كان قد شُجع بسبب التحول إلى النظام المملوكي، الذي يسمح بالملكية مدى الحياة والتوارث، عام ١٦٩٥. وامتلاك النساء والأطفال لمناصب عسكرية كان قد بدأ منذ منتصف القرن السابع عشر، كما هو واضح من المراسيم الإمبراطورية التي قدمت للقاهرة من طرف الناظر أحمد باشا الشيطان (انظر أدناه).

(٢) شلبي، عودة الإشارات، ٥٩٨-٩٩. ونص الجبرتي للخطاب (عجائب الآثار، المجلد (١) ١٤٨) واضح أنه مأخوذ من الأول.

لذا في مناسبة وصول مرسوم عام ١٧٣٥ دافع الشيخ سليمان المنصوري بحماس عن الوضع القائم قائلاً:

«هذه المرتبات هي من عمل وكيل السلطان بالإضافة إلى ذلك هي من عمل السلطان، إذ إن عمل نائب السلطان يشبه فعل السلطان. وهذا شيء قد أصبح شائعاً معتاداً في فترات الملوك السابقين، ولقد تبادل الناس هذه المرتبات فيما بينهم، وأصبحت تباع وتشترى منذ سنوات مبكرة وقد أصبحت مشروعة. ولقد خصصها الناس للعديد من الأعمال الخيرية كبناء المساجد والأسبلة والكتاتيب والمدارس. فكيف يمكن أن يسمح بإلغائها، إذ عندما تلغى هذه المرتبات فإن نشاطات المساجد التي خصصت لها هذه المرتبات ستتوقف وستتعطل نشاطات هذه الأسبلة والمدارس؟ لكل هذه الأسباب لا يمكن لامرئ يؤمن بالله ورسوله أن يُسمح له أن يزيلها أو يسعى لتحريكها وإذا أمر الحاكم بقطعها فإنه يجب أن لا يُطاع أمره في فلك وإنما يُعصى لأن إلغاءها معارض للشريعة. ويمكن أن لا يُطاع الحاكم إن كان أمره مخالفاً للشريعة، ولا يمكن أن يُطاع هو أو نائبه في أفعاله!»[١].

ولقد قام دفاع الشيخ المنصوري لتبادل وإرشاد المرتبات على ثلاث نقاط، وكانت كل نقطة منها معروفة عند الفقهاء المعاصرين له بوصفها رأياً فقهياً مشروعاً. والنقطة الأولى، هي أن المرتبات قامت على أساس ما يقدمه الحكام - السلطان ونائبه - المسموح لهم في الشريعة الإسلامية إن لم يكن يجب عليهم العمل من أجل الصالح العام[٢]. أما النقطة الثانية هي أن توريث ومبادلة المرتبات كانت عادة متبعة قديمة، تعود أصولها إلى عصر الأيوبيين والمماليك، وهم «الملوك» الذين يشير إليهم. وهكذا فإنها عادة ممارسة وهي لا تتعارض مع أي نوع من مبادئ الشريعة وبذلك ينبغي اعتبارها مشروعة قانونياً[٣]. أما النقطة الثالثة فهي أنه طالما أن المرتبات قد أوقفت لدعم نشاطات دينية وخيرية، فلا ينبغي أن تلغى لأن إلغاءها سيؤدي إلى توقف هذه النشاطات. وهو هنا يثير وجهة النظر القائلة بأن أحد الواجبات الرئيسية التي ينبغي أن يقوم بها الحاكم حماية ونشر الإسلام بما في ذلك تمويل النشاطات الدينية.

---

(١) Mohammead Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, (Cambridge, 1991), 276H.

(٢) Kamali, Principlkes, 284H.

(٣) يحيى بن شرف النووي، فتاوى الإمام النووي (القاهرة، ١٩٨٢)، ١٠٧، زكريا الأنصاري، فتح الوهاب، ١٢ جزءاً (بيروت، بدون تاريخ) المجلد (١)، ٢٦٧؛ محمد بن أحمد الرملي، فتاوى شمس الدين الرملي، على هامش كتاب أحمد بن محمد المعروف بابن حجر الهيثمي، الفتاوى الكبرى الفقهية، ٤ أجزاء (القاهرة، ١٩٣٨) المجلد (٣) ٥٦؛ زين العابدين بن نجيم، التحفة المرضية في الأراضي المصرية، في رسائل ابن نجيم، تحقيق خليل الميسي (بيروت، ١٩٨٠) ٦١؛ ابن حجر، الفتاوى الكبرى، المجلد (٣) ٢٨٨.

لكن هناك ما هو أبعد فيما ذكره الشيخ المنصوري مما يظهر مباشرة. فزملاؤه من العلماء كانوا سيتعرّفون في آرائه المركبة على أنه يعتمد فيما يذكر على خطاب فقهي معاصر بخصوص قدرة الحاكم على حبس أرض ميرية (تعود ملكيتها لبيت المال) لدعم أعمال دينية أو عامة. ولقد استخدم الفقهاء مصطلحات مختلفة لهذا النوع من الأوقاف. ومنذ أصلها في القرن الخامس/ الثاني عشر إلى القرن العاشر/ السادس عشر تشير معظم المصادر لها ببساطة على أنها أوقاف حبسها الحاكم في بيت المال[١]. ومن القرن السادس عشر أصبح المصطلح المفضل في الجزء الشمالي من الإمبراطورية العثمانية، بما في ذلك اسطنبول، على ما يظهر وقف سلطاني أو أوقاف سلطانية، رغم أن مصطلح «وقف غير صحيح» قد استخدم في القرن التاسع عشر من طرف وزارة الأوقاف الدينية العثمانية[٢]. لكن من ناحية أخرى في سوريا - فلسطين ومصر، كان المصطلح المفضل قد أصبح وقفاً إرصادياً إرشادياً - وبالذات في مصر - كان يسمى ببساطة إرصادياً[٣]، وهو المصطلح الذي سيستخدم في هذه المقالة.

ولقد كانت أوقاف بيت المال عاملاً مهماً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الشرق الأوسط، لأنها، منذ بداية القرن الثاني عشر، أصبحت وسيلة استخدمها الحكام لتأسيس أوقاف غنية لمساعدة المساجد والمدارس وغيرها من أعمال النفع العام. وكان أول

(١) انظر: Jaim Gervber, Economiy and society on Ottoman City: Bursa, 1600-1700 (Jerusalem, 1988) 152, nn, 12-13.
ويذكر العديد من المراسيم الإمبراطورية، عبدالرحيم عبدالرحمن: «دراسة عن ضوابط قانون نامة مصر وحدي تطابقه مع النص» المجلة العربية التاريخية للدراسات العثمانية (١٩٩٠) ٢٨١ Kohn Barns, An Intreoduction to Religious in Ottoman Empire (Leiden, 1987), 440-45، والذي يلاحظ أنه كان يعرف أيضاً بوقف إرصاد، وكذلك انظر J. Heffening, wakf E1, 4 vols (Leiden 1934) vol. 4, 1101.

(٢) خير الدين الرملي الفتاوى الخيرية لنفع البرية، ١٢ جزءاً (بيروت، ١٩٧٤) المجلد (١) ١٠٠، ١٤٨، السيوطي، كشف الأدباب، ١٦٢، محمد بن أحمد الغميطي الشافعي المشهور بنجم الدين، التعديات العليا للأوقاف المصرية، دار الكتب، مخطوط فقه شافعي رقم ١١٦٢، ٣ب، أحمد بن محمد الحموي، رسالة في الإرصادات، دار الكتب، مخطوطة فقه حنفي ٤١٠، وبكر فيهلم رقم ٤١٤٢٤، ٨٩ب، ٩٠أ. محمد بن علي الحسكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، على هامش كتاب محمد أمين المشهور بابن عابدين، رد المختار، الجزء الثالث، ٢٦٦، ٤٠٥، ابن عابدين، العقود الدرية في تنقية الفتاوى الحامدية، ١٢ جزءاً (بولاق، ١٨٨٢-٨٣) الجزء الأول، ٢٠٩-١٠. حسن العدوي الحمزاوي، تبصرة القضاة والأخوان في وضع اليد وما يشهد له من البرهان (بولاق، ١٨٥٩) ٨٣، ومحمد العباسي المهدي، الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية، ٧ أجزاء (القاهرة، ١٨٨٣، ٣٦) الجزء ٢، ٦٤٥.

(٣) Gerber, Economy and Society, 152-53; Barnesa Introduction, 48.

حاكم يقوم بذلك نورالدين الزنكي (حكم عام ٥٤١-٥٦٩/ ١١٤٦-١١٧٤)، وتبعه صلاح الدين (حكم ٥٦٧-٥٨٩/ ١١٧١-١١٩٣) وتبعهم في ذلك نوابهم في سورية ومصر. وقد اقتدى بنورالدين السلاجقة الروم والعثمانيون[١]. أما فيما يتعلق بالتاريخ الفقهي الإسلامي، يعد قبول الفقهاء لأوقاف بيت المال نموذجاً على تطور الفقه الإسلامي بعد غلق باب الاجتهاد المفترض، في القرن الرابع/ العاشر، وعن الطريقة التي كانت القضايا الراهنة قد حركت ذلك التطور[٢]. وأصل هذه الممارسة ومنطق الفقهاء في ضرورة أن تُناقش في القسم التالي.

والهدف الأساسي لهذه المقالة، مع ذلك، هو فحص كيف، في مصر أثناء القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، أعيدت صياغة مفهوم الإرصاد وتمت تعبئته لتبرير موقف أصحاب الدخول. وفي نظري كان الشيخ المنصوري في رده على مرسوم عام ١٧٣٥ يتصرف بوصفه المتحدث الأيديولوجي لطبقة «الأعيان/ أصحاب الدخول». ورغم أن التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي لأعيان الأقاليم العثمانية قد اجتذب اهتمام مؤرخين لمدة تقارب ثلاثين عاماً، وفي سؤال عن أيديولوجيا هذه الطبقة يرى بيتر جران أن التراث الديني – وبالذات الدراسات الحديثة – يمكن أن يُستغل وبشكل رابح في هذا المضمار[٣]. وهناك افتراض مشابه يكمن ضمناً في بحث هذه المقالة، سأقدم فيه باستكشاف الطريقة التي برر بها علماء مصر العثمانية التعامل مع المرتبات باعتبارها ثروة افتراضية، ومن ثم يعطون الشرعية لموقف أصحاب الدخول التي كانت بشكل دوري ينبغي أن يدافع عنها ضد محاولات إصلاح العسكرية ونظام الإدارة المالية[٤].

---

(١) وكان الرأي السائد حتى الثمانينيات من القرن العشرين هو أن الشريعة الإسلامية توقفت عن النمو وأصبحت مجرد معتقد مثالي بدلاً من أن تكون معتقد معاش وقانوناً مطبقاً بعد القرن الرابع/ العاشر. على أن الجيل الحالي من العلماء أخذوا يراجعون وجهة النظر هذه، ورغم أن عدداً قليلاً من حالات تطور الشريعة الإسلامية بعد القرن العاشر قد فحصت. وبهذا الخصوص، انظر ما كتبه Berber ˜Legal Johansen, in Islam" Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent and Public Law: Classical and Contemporary Studies, ed. Chibli Mallat (London, 1993), 29-48.

(٢) Peter Gran, Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840, (Austin, 1979).

(٣) واقتداء بما يراه هنوايه، ربما كان من التبسيط جداً قراءة الأحداث مثل هذه على أساس مصالح «مركزية» في مقابل مصالح «إقليمية»، طالما كانت هناك صلات مختلفة بين البيوتات السياسية القيادية في كل من الموقعين. ومن ثم فإن بعض مراسيم «الإصلاح» هذه قد يكون القصد منها إضعاف أحزاب معينة ومساعدة أخرى كانت متحالفة معها أو من أنصارها، حزء «الإصلاح» في اسطنبول.

(٤) للحصول على وصف مختصر للتحول انظر: Gabrial Baeo, A Gistory of Landownership in Modern Egypt 1800-1950 (Oxford, 1962) 10-12.

تعريف الإرصاد

رغم أن الإرصادات المرجعية للإرصاد كثيرة شائعة في الكتب الفقهية المنتجة في مصر وسوريا خلال الفترة العثمانية، لقد أصبح مفهوماً غامضاً في زماننا. ولا توجد مادة مستقلة مفردة بمصطلحات إرصاد أو وقف سلطاني في أي من طبعات الموسوعة الإسلامية، ومادة وقف في الطبعة الأولى تشير إشارة عابرة لها[1]. وهذا التجاهل، على ما يظهر، سببه الإهمال: فأوقاف أراضي عوائد الدولة، المعروفة بالأراضي الميرية في الفترة العثمانية، أصبح من المستحيل بعد تحويلها كلياً إلى ملكية خاصة. وفي مصر، يمكن أن يقال إن هذه العملية قد بدأت منذ سبعينيات القرن الثامن عشر كنتيجة لقانون المقابلة، وأنجز تماماً مع بداية المسح المساحي البريطاني في عام ١٨٩٦[2]. وهكذا، بينما عام ١٨٥٩ كان الإرصاد لا يزال مهماً بشكل كاف ليصبح موضوع كتاب أو رسالة أعدها مفتي مصر الأكبر، جاء ذكرها باختصار في دراسة محمد قدري عن الأوقاف، المنشورة عام ١٨٩٣، في سياق قدرة القاضي على إدارة الأوقاف وما إذا كان قادراً على انتهاك شروطها. ولقد ذكر الإرصاد بشكل عابر فقط، في دراسات مصرية تالية[3].

والإرصاد هي نتيجة الأوقاف من طرف إمام أو سلطان أو نائبه على أرض تعود ملكيتها إلى بيت المال وذلك لدعم نشاطات معينة أو مؤسسات أو أشخاص. فهي أولاً نتاج أراضي بيت المال وهي بهذه الصفة لا تحقق معياراً فقهياً أساسياً كوقف، وهذا المعيار هو أن العين الموقوفة يجب أن تكون من ملكية الواقف. ثانياً مؤسس الإرصاد يجب أن يكون الإمام أو السلطان أو نائبه. فهم وحدهم فقط المخولون على حبس الأراضي الميرية، على شرط أنهم

---

(١) انظر «الصفوة المهدية في إرصاد الأراضي المصرية» مؤرخ في ٢٨ جمادى الآخرة، ٣/١٢٧٥ فبراير ١٨٥٩ في كتاب المهدي، الفتاوى المهدية، المجلد (٢) ٦٤٥-٥٠ ومحمد قدري باشا، قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف (القاهرة، ١٩٢٨) ١٠٢-٣، الفقرة ٢١٤. ومن فقهاء القرن العشرين ممن ذكروا الإرصاد، عبدالجليل عبدالرحمن عشوب، كتاب الوقف، (الطبقة الثانية المحققة، القاهرة، ١٩٣٥) ٢٤، أحمد إبراهيم بيه، أحكام الوقف والمواريث (الطبعة الثانية المحققة، القاهرة، ١٩٣٨) ٣٤، محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف (القاهرة، ١٩٥٩) ١٢٩-٣١. ويعكس عدم الاهتمام في الإرصاد في القرن العشرين في مقاله Gabriel Baer, wakf Reform in studies, 79-92.

(٢) قدري، قانون العدل والإنصاف، ١٠٢-٣.

(٣) وبسبب اختلافهم حول مكان قانون الأرض، اختلف الفقهاء أيضاً حول ما إذا كان تعريف الخراج كضريبة أم إيجار. انظر: ica, Ixxxi (1995), 124. لكن مع ذلك لم تكن هذه القضية ذات أهميةعملية بالنسبة للمزارعين، الذين كمثلائهم في الأنظمة قبل الرأسمالية الأخرى، كانوا يدفعون «مبالغ» للدولة بغض النظر عما كانوا يسمونها (Eric Wolf, Europe and the Prople Without History (Berkeley, 1982), 79H).

قرروا أن مصلحة المسلمين ستخدم بهذا القرار. والمعيار الثالث يتعلق بالموقوف عليهم أو المستفيدين من الوقف. فبينما يمكن للفرد أن يحبس ثروته كوقف لفائدة عدد واسع مختلف من الناس بما فيهم نفسه أو ذريته وسواهم، فإن المستفيدين لوقف الإرصاد يجب أن يختاروا من بين تلك النشاطات والمؤسسات والأشخاص المستحقين في بيت المال. أما المعيار الرابع يتعلق باللااستقرارية. حيث يجب تنفيذ شروط الواقف تماماً، قد يغير الحكام التاليين الرواتب المدفوعة من طرف الإرصاد بالإضافة إلى تغير عدد من الموظفين أو المستفيدين وإن لم يكن مسموح لهم إلغاءه أو تحويل أمواله إلى مستفيدين غير قانونيين[١].

والمنطق خلف قبول الإرصاد فقهياً هي أنه نظرياً يفترض في أنواع معينة من النشاطات والمؤسسات والأشخاص، مثل التعليم الديني والمساجد والعلماء أن يكون ممن يدعمون من الزكاة والخراج[٢] المفروضة على الأراضي. أي أنهم من الأهداف المشروعة من مصارف بيت المال. فالإرصاد متجانس مع الاستخامات الشرعية للخراج، طالما أنه حدد خراج أراضي منطقة معينة على أن تصرف مباشرة لدعم ومساعدة أمثال هذه النشاطات أو المؤسسات أو الأشخاص.

فالإرصاد إذن يشبه الوقف وإن لم يكن هو تماماً. ولقد كتب جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١/ ١٤٥٤-١٥٠٥) موضحاً وجود نوعين من الأوقاف، أحدهما تكون العين المحبسة كانت مملوكة ملكية خاصة والنوع الآخر تكون العين المحبسة من بيت المال وقام الحاكم بحبسها[٣]. ولقد ميز السيد أحمد الحموي (توفي ١٠٩٨/١٩٨٧) الأمر بشكل مختلف نوعاً ما، فهو يصف الإرصاد على أنه «وقف صوري لا حقيقي»[٤] ولقد اقترح نفس التميز من المصطلح العثماني «وقف غير صحيح»[٥].

---

(١) السيوطي، الإنصاف في تميز الأوقاف، في الحاوي، المجلد (١) ٥٨-١٥٥. وفي رسالة أخرى يعرف الإرصاد بوصفه «وقف واقفه لا يملكه، مثل الذي يوقفه أمير المؤمنين أو السلطان من أموال بيت المال» (كشف دياب في الحاوي، المجلد (١) ١٦٢).

(٢) الحموي، غمز عيون البصائر، المجلد (١)، ٣٣٤.

(٣) Branes, Introduction, 45.

(٤) شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل المقدس، المعروف بأبي شما، الروضتين بأخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق محمد حلمي محمد أحمد، مجلد (١) في جزئين، القاهرة، ١٩٥٦) الجزء الأول، ٤١ ب ٤٤ والفقرة مقتبسة بكاملها من كتاب بدرالدين بن قاضي شهبة، الكواكب الدرية في السيرة النورية، تحقيق محمود زايد (بيروت) ٤٧-٥٠.

(٥) أبو شامة، الروضتين، الجزء الأول، ٤١.

التطور المبكر لمفهوم الإرصاد في سورية ومصر

ففي دمشق في يوم ١٩ صفر عام ٥٥٤/ ١٢ مارس ١١٥٩، أمر نورالدين باجتماع مع عدد من علماء الشافعية كان من أبرزهم شرف الدين عبدالله بن محمد المعروف بابن أبي عصرون (٤٩٢-٥٨٥/ ١٠٩٩-١١٨٩) بالإضافة لشيخين آخرين يمثلون المذهب المالكي والحنبلي وعدد من الموظفين الرسميين والشهود، وطرح نورالدين السؤال عما إذا كان بإمكانه أن يضيف أوقافاً جديدة لدعم الأعمال الخيرية والعامة في جامع دمشق الكبير والتي ما كانت تحصل على دعم ومساعدة الأوقاف. ولقد قدمت قائمة طويلة من أمثال هذه الأعمال الخيرية، والتي كان من أهمها وأكثرها إلحاحاً حماية الثغور (ضد الحملات الصليبية) وبناء الأسوار والخنادق المائية لحماية دمشق. أجاب ابن أبي عصرون موضحاً بأن أوقاف مسجد لا يمكن أن تنفق على أي غرض أو هدف آخر وكذلك لا يمكن لأي وقف أن يصرف على شيء غير ما حدد في شروط الواقف. لكن مع ذلك، إن كانت هذه الأعمال ضرورية وملحة فإنه يجب على الحاكم أن يأخذ الأموال المطلوبة من بيت المال، ولقد وافق على ذلك الفقهاء الآخرون الذين كانوا حاضرين[١].

والوصف السابق مأخوذ عن شهاب الدين عبدالرحمن إسماعيل المعروف بأبي شامة (٥٩٩-٦٦٥/ ١٢٠٣-١٢٦٧) الذي أخذه عن تقرير معاصر[٢]. ولقد أشار تقرير متأخر جداً أورده نجم الدين محمد بن أحمد الغيطي (٩١٠-١٨١ و٩٨٣/١٥٠٤ - ٧٣ أو ١٥٧٦) إلى هذا الاجتماع محمود نورالدين كان يتمذهب بالمذهب الحنفي، ويعرف أنه يُحرّم هذا النوع من الأوقاف. لذا طلب فتوى من فقهاء الشافعية ووافق على ذلك ابن أبي عصرون. وقلة تمثيل المذهب الحنفي في الاجتماع الذي نظمه نورالدين، كان بعبارة أخرى، مقصوداً، بسبب معارضتهم للأوقاف من بيت المال[٣]. وفي الواقع، حتى أواخر القرن الثامن/ الخامس عشر نجد أن المذهب الحنفي كان يقدمه أو يفصله برهان الدين

---

(١) الغيطي، التعديات، ٣أ - ٤أ.

(٢) برهان الدين إبراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي، كتاب الإنصاف في أحكام الأوقاف (الطبعة الثانية المحققة، القاهرة، ١٩٠٢) ٢٠-٢١.

(٣) جلال الدين محمد بن سالم المعروف بابن الواصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، خمسة أجزاء (القاهرة، ١٩٥٧)، المجلد (١) ١٣٦، وإسماعيل بابن عمر المعروف بابن كثير، البداية والنهاية ١٤ جزءاً، (بيروت، ١٩٨٥)، المجلد (١٢) ٣٠١.

إبراهيم بن موسى الطرابلسي (٨٣٣-٩٢٢/ ١٤٤٩-١٥١٦) فلو أن شخصاً أوقف أرضاً كان السلطان قد أقطعه إياها ملكاً له أو مواتاً ليحييها فإنها تعد مشروعة فقهياً، لكن إن كانت الأرض من بيت المال فإنها ليست كذلك[١].

وكان نور الدين معروفاً جداً بكرم أوقافه لدعم النشاطات الدينية ولقد ذكر أنه كان يرى للعلماء نصيباً في بيت المال، وكان يدفعه[٢]. ويمكن بشكل أساسي أن يستخدم نفس الحجة من طرف العلماء للدفاع عن أوقاف الإرصاد، كما سنرى لاحقاً. ولقد أدخل صلاح الدين، اقتداءً بنور الدين، ممارسة إقامة أوقاف أو حبوس من بيت المال على مصر. ففي مصر، كانت أوقاف الأراضي الزراعية نادرة جداً قبل الخلافة الأيوبية التي أسسها صلاح الدين، لكن الأيوبيين وبعدهم المماليك قاموا بتحبيس العديد من القرى في مصر وسورية وفلسطين لدعم المساجد والمدارس والمشايخ وأضرحة المساجد في القدس والخليل وفي الحرمين الشريفين. ولقد حافظ العثمانيون على العديد من هذه الأوقاف بل وزادوا عليها أوقافاً سلطانية إضافية[٣]. وهكذا أصبحت أوقاف بيت المال تلعب دوراً هاماً في الاقتصاد والحياة الاجتماعية وأصبحت هناك أمور مهمة جداً دخلت في نقاشات فقهية حولها.

ففي سورية ومصر في القرن السادس عشر/ ظهرت هذه المناقشات بشكل أساسي داخل المذهب الشافعي. فيقول أوقاف بيت المال عند الشافعية يظهر أنه مرتبط بوجهة نظرهم حول ملكية الأراضي. فلقد اتفقت المدارس الفقهية المختلفة، أن المكانة أو الوضعية القانونية للأراضي الزراعية، إنما هي مشتقة من طريق فتح المسلمين لها، لكنهم اختلفوا حول شروط وتبعات الفتح في مناطق مختلفة. فلقد كان الشافعية يرون أن أراضي العراق وسورية ومصر تعود ملكيتها للأمة الإسلامية. وإن كان هناك بعض الاختلاف حول ما إذا كانت الأرض قد أصبحت وقفاً للمسلمين أو ببساطة هي ملك للمسلمين بشكل جماعي، وبينما يمكن أن تملك بعض الأراضي ملكية خاصة مثل إحياء أرض ميتة (موات)، إلا أنه في النظرية الشافعية معظم الأراضي الزراعية كانت بحوزة بيت المال ويقوم

---

(١) محمد أمين، الأوقاف في الحياة الاجتماعية في مصر ١٢٥٠-١٥١٧ (القاهرة، ١٩٨٠) ٤٠، ٦٠-٧٠، عفيفي، الوقف، ٢١٧-٢٠.
وله أيضاً:
Hathaway Politics of Households, 140 awqaf al-Har,agn, Helen, Rirlin, The Agricultural Policy of Muhammad Ali in Egypt (Cambridge, MA., 1961) 31-34.

(٢) Nossein Modaressi Tabataba;I, Kharaj in Islamic Law (T. ptree, Essex, 1983), 809123, 125.

(٣) 46.

بإدارتها الحاكم لمصلحة المسلمين(١). ويظهر أن هذا الاعتقاد متوافق مع فكرة أنه يمكن للحاكم أن يحبس بعض تلك الأرض (نقض عوائدها) لدعم بعض مصالح المسلمين بشكل مباشر.

لكن مع ذلك، وكنتيجة لزيادة أوقاف الأراضي الزراعية بعد القرن الثاني عشر، طور الشافعية مقولتين مختلفتين للدفاع عن أوقاف الأراضي. أحدها هي أن الأرض الموقوفة يجب أن يفترض أنه تم الحصول عليها بشكل شرعي كعين قبل وقفها أو حبسها - على سبيل المثال عن طريق إحيائها أو شرائها من بيت المال - وهي بذلك تكون وقفاً صحيحاً وغير منتهك(٢). أما المقولة الأخرى، وهي موضع اهتمامنا، لكنها تبرر هذه الأوقاف انطلاقاً من أنها تخدم مصلحة المسلمين فعلى سبيل المثال، تشير فتوى لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي (٦٣١-٦٧٦/ ١٢٣٣-١٢٧٧) إلى هذين النوعين من الأوقاف. فلقد سئل:

«لو أن السلطان اشترى أرضاً أو شيئاً آخر من بيت المال وأوقفه لواحد من مصالح المسلمين مثل المدارس أو المارستانات أو الأربطة أو الخانقانات أو الزوايا أو لرجل صالح وخلفه وبعدهم لصالح الفقراء، فهل وقفه جائز شرعاً؟ أو إن وقف أرضاً لبيت المال لمصلحة المسلمين (لكن دون شرائها) هل يجوز ذلك؟

الإجابة: نعم يجوز وقف أرض من بيت المال إن كانت لمصلحة المسلمين لأن بيت المال إنما هو مصلحة المسلمين وهذه واحدة من مصلحتهم»(٣).

وعلى مرور القرون، مع زيادة هذا النوع من أوقاف بيت المال، أخذ التأكيد على مقولات تبرير هذا النوع من الأوقاف، من سماحهم بذلك إلى ضرورة أن يقدم الحاكم الدعم المالي للمؤسسات والأشخاص المستحقين - ويعزى مثل هذا الرأي لنورالدين. ولقد ذكر هذا الرأي بشكل قوي من طرف سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني (٧٢٤-٨٠٥/ ١٣٢٤-١٤٠٣) في جوابه على طلبه للأمير (أصبح بعد ذلك السلطان) برقوق عام ٧٨٠/ ١٣٧٨ إلغاء بعض أوقاف الأراضي. وبحسب تقارير كلٍ من تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (٧٦٩-٨٤٥/ ١٣٦٧-١٤٤١) والسيوطي، ولقد ادعى برقوق أن الأرض ملكت أو

(١) النووي، الفتاوى، ١٠٧.

(٢) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة أحوال الملوك، تحقيق سعيد عبدالفتاح عاشور، ٨ أجزاء (القاهرة، ١٩٧٠) المجلد ٣، ٣٤٦-٤٧٠؛ السيوطي، كشف الدباب، في الحادي، المجلد (١) ١٦٣، ورغم هذا، بحسب المقريزي، هناك عدد من الأوقاف تم الاستيلاء عليها.

(٣) السيوطي، الإنصاف، في الحاوي، المجلد (١) ١٥٦-٥٧.

تم الحصول عليها من بيت المال بطريق حلال ويرغب أن يستولي عليها حتى يزيد من عوائد الدولة. ولقد أجاب البلقيني أنه لا يسمح لأحد أن يلغي أوقافاً تدعم أو تساعد المساجد والمدارس، الخانقات أو ما يساعد ويدعم العلماء والفقهاء وغيرهم من رجال الدين لأنهم بالفعل يستحقون عوائد أكثر من تلك التي حسبت عليهم(١). ولقد كان يصرف أيضاً على طلاب العلوم الدينية ومن يشابههم من هذه الأوقاف على أساس أنهم يستحقونها «حتى أكثر من حاجة بيت المال لها»(٢).

ربما كانت المكانة الرسمية للمذهب الشافعي خلال معظم الفترة سبباً آخر لبروزهم وظهورهم في مناقشة أوقاف بيت المال. ورغم انتماء نورالدين للمذهب الحنفي، في ظل القضاة الكبار في المذهب الحنفي تحت إمرة رؤساء قضاة الخلافة الأيوبية في أقاليم مصر وسورية عينوا من الشافعية ولقد حافظوا على رتبتهم الأولى حتى بعد أن عين سلاطين المماليك أربعة قضاة واحد من كل مذهب من المذاهب الفقهية فلقد كان القاضي الشافعي هو القاضي الرئيسي الذي كان يعين نواب قضاة في الأقاليم وكان يشرف على أموال الأيتام ويشرف على الأوقاف(٣). ويظهر أنه بسبب الرعاية الرسمية للمذهب من أواخر القرن الثالث عشر حتى بداية القرن السادس عشر، طُلب من الشافعية أكثر من غيرهم من الفقهاء أن يقرروا مدى مشروعية أوقاف بيت المال، طالما أن هذا النوع من الأوقاف كان لا يقوم به سوى الحكام فقط.

نهاية العهد المملوكي والفترات العثمانية المبكرة

على عكس فقهاء الشافعية، تمسك فقهاء الأحناف بالرأي القائل بأن معظم أرض العراق وسورية ومصر قد أكد عليها الخليفة عمر لمن يقومون عليها، بشرط أن يقوموا بزراعتها وأن يدفعوا خراجها. لذا كان رأي الأحناف، أن أوقاف الأرض مسموح بها من طرف الملّاك الأصليين وورثتهم وغيرهم ممن حصلوا على ملكية الأراضي عبر طرق شرعية. لكن الفقهاء الأحناف أقروا بذلك مع الوقت، إذ إن بعض الأراضي فقدت

---

(١) محمود بن محمد بن عرنوس، تاريخ القضاء في الإسلام (القاهرة، ١٩٣٤) ٥٨، ٥٩، ١٠٤-٧.

(٢) Barberm Johansen, The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants Law of Property Rights as Interpreted in the Hanatite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods (London, 1988) 80H. وكذلك كمال الدين محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام، شرح فتح القدير، ٨ أجزاء (القاهرة، ١٩٧٤) المجلد ٦، ٣٧. وفي مقابلة الآراء الشافعية والحنفية حول ملكية الأرض ونظرية ابن الهمام انظر مقاله.

(٣) 27.

خاصيتها كملك. فلقد أصبح بعضها أراضي الحيازة، بمعنى أن الأراضي التي أخذها الحاكم من أصحابها لعجزهم عن زراعتها أو دفع خراجها وإعطائها بالتالي لزرّاع آخرين. نظرياً، احتفظ الملاّك الأصليون بحقوق أثرية في أرض مصادرة، بحيث يمكن لبيت المال أن يؤجرها لمزارعين آخرين، لكن لا يمكنه بيعها. ونظراً لأنه كان تقريباً من المستحيل الحصول على ملكيته أرضاً مصادرة، فإنها بالتالي لا يمكن حبسها. وهناك نوع ثالث من الأراضي معروف من طرف المذهب الحنفي هو الذي طوَّره بيت المال بسبب موت ملاكه الذين لم يكن لهم ورثة. عندها بإمكان بيت المال إما أن يؤجر أو يبيع الأرض التي ليس لها ملاّك من الورثة، وإذا تم بيعها لملاّك جدد فإن حبسها يصبح عندئذ ممكناً[(١)].

في أواخر الفترة المملوكية، من أجل شرح أو تفسير، وتدريجياً إصباغ الشرعية على انتشار أوقاف الأراضي الزراعية، رأى المفتي الحنفي كمال الدين محمد، المعروف بابن الهمّام (٧٩٠-٨٦١/ ١٣٨٨-١٤٥٧) أن كل أراضي مصر تقريباً آلت إلى بيت المال بسبب وفاة ملاكها الذين لا ورثة لهم. وهذا أصل ما أسماه بابر جوهانسن فكرة «وفاة الملاّك» في الفقه المالكي[(٢)]. وقصد بـ «وفاة الملاّك» أن أرض بيت المال وقعت في الصنف الثالث الذي عرفه المذهب الحنفي، ونقصد، ذلك الصنف الذي يمكن أن يباع شرعاً لملاك جدد. وهكذا فإن أوقاف الأراضي في عهد ابن الهمّام يمكن الدفاع عنها على أساس أنه من المقبول منطقياً، أنها مصنوعة من أراضي تم شراؤها من بيت المال.

في جيل لاحق - وهو أول جيل جرب الحكم العثماني - تبنى المفتي الحنفي زين العابدين بن نجيم (٩٢٦-٩٦٩ أو ٨٧٠-١٥٢٠/ ١٥٦١-١٥٦٣) فكرة «وفاة الملاّك» بوصفها حقيقة تاريخية في رسالته الشهيرة حول ملكية الأراضي المعنونة: التحفة المرضية في الأراضي المصرية، التي كتبها عام ١٥٥٢/٩٥٩[(٣)]. وسياق الرسالة،. كما أوضح جوهانسن، كان قانون الأراضي العثماني الوشيك الصدور في العام الذي يليه. فلقد سمحت السلطات العثمانية أن يُدرك أنها نوت القيام بفحص السجل الوثائقي لكافة أراضي الأوقاف والأراضي التي يُدعى أنها ملكية خاصة. وكانت هذه الأراضي، كما كان يُدعى، معفاة من الخراج أو ما يعرف بأنها أراضي ميرية، لكن السياسة الجديدة سوف

---

(١) في رسائل ابن نجيم، ٥٠-٦٤.

(٢) 99.

(٣) وبالنسبة لترجمة سيرة ابن نجيم، انظر عبدالوهاب الشعراني، الطبقات الصغرى (القاهرة، ١٩٧٠) ١٠٠-١ وعبدالحي بن عماد، شذرات الذهب، المجلد ٨، ٣٥٨.

تعيد تصنيف أي أرض وثائقها ليست نظامية كأراضي ميرية. ولقد خاف ابن نجيم أن يدرك سلفاً تلك النتيجة بالقول إن الدليل الوثائقي لم يكن ضرورياً لإثبات المكانة الخاصة لهذه الأراضي[(١)]. في الواقع معظم «التحفة» كرس لبرهان معقد بعدي الحقائق ليوضح أن هذه الأراضي قيد الدرس يجب أن تكون قد امتلكت بصورة شرعية. ولقد رأى ابن نجيم انطلاقاً من فكرة «وفاة الملاّك» وأن كل أراضي مصر انتهت ملكيتها إلى بيت المال أن عليه أن يوضح بشكل مقنع أنه كنتيجة لذلك، الأراضي المزعوم حبسها أو تملّكها ملكية خاصة قد تم شراؤها من بيت المال. ولم يكن ناجحاً في هذا الاعتبار، وإن كان مؤثراً جداً، ونقصد، في تأسيس فكرة، «وفاة الملاّك» وانتهاء ملكية الأراضي إلى بيت المال بوصفها حادثة فعلية في الفكر الحنفي. وهكذا في القرن السادس عشر كان الرأي الحنفي بخصوص ملكية الأراضي قد أصبح متوازياً مع رأي الشافعي، الذي بحبسه كانت الأراضي الزراعية تعود ملكيتها لبيت المال ويديرها الحاكم لمصلحة المسلمين، وهو رأي منسجم جداً مع الرأي العثماني بملكية الدولة[(٢)].

وتقريباً «كفكرة تلويّة» يظهر في نقاشه المطول لموضوع الأراضي الوقفية المشتراة من بيت المال، أنه إذا حبس السلطان، حتى دون شراء، بعض أراضي بيت المال لغرض شرعي مثل إقامة مسجد، فإن هذا الحبس جائز لأن إقامة المساجد هو واحد من الأهداف التي يصرف فيها الخراج. ولدعم رأيه يورد آراء العديد من كبار فقهاء الحنفية بخصوص مصارف الخراج، ولقد شملت القائمة أنظمة الري والموظفين والجيش وخلفهم والمباني وصيانة المساجد والعلماء – بما في ذلك القضاة والفقهاء – وطلاب العلم والقراء والفقراء والكعبة[(٣)].

وهكذا، في بدعة أخرى جديدة، يهجر ابن نجيم الرأي الحنفي التقليدي الذي كان يتمسك به ويمثله ابن الهمام والطرابلسي الذي كان يرى أن أرض بيت المال يجب أن تُشترى قبل حبسها. ولقبول أوقاف أراضي بيت المال استخدم ابن نجيم نفس المنطق الذي كان يستخدمه فقهاء الشافعية، بدءاً من ابن عصرون وتوسع على يد البلقيني: إن أمثال هذه الأوقاف كانت جائزة وإن لم تكن واجبة، لأنها تدعم أو تساعد على تحقيق أوجه مصارف الخراج. وبالتأكيد كان ابن نجيم على اطلاع بالفقه الشافعي: فهو يذكر

(١) 31.

(٢) ابن نجيم. التحفة، ٦١-٦٤.

(٣)

السيوطي في مكان ما من التحفة وعن طريق كتب السيوطي وحدها كان بإمكانه أن يتعرف على طريقة معالجة الشافعية لهذه القضية.

لقد كان رأي ابن نجيم حول أوقاف أراضي بيت المال مرتبطاً جداً بإعادة صياغة وجهة النظر الحنفية حول مسألة ملكية الأراضي. أي أنه، إذا كانت الأراضي التي يديرها أو يشرف عليها بيت المال قد آلت إليه بسبب وفاة ملاكها ممن ليس لهم ورثة، فإنها شرعياً إما أن تكون محبوسة من طرف الحاكم أو قد تم بيعها لملاك جدد. وحقيقة أن ابن نجيم قد تناول مسألة أوقاف بيت المال إجمالاً يمكن أن تُعزى إلى تعيين المذهب الحنفي بوصفه المذهب الرسمي للعثمانيين. فبعد أربع سنوات من فتح مصر، في حوالي وقت ولادة ابن نجيم، قام العثمانيون بمراجعة النظام القانوني الذي كان سائداً في الفترة المملوكية، الذي كان فيه أربعة قضاةرئيسيين، ليستبدل بتعيين قاضي رئيسي واحد من المذهب الحنفي. ولقد كان القضاة الأحناف يعينون لكافة المحاكم الشرعية في القاهرة والأقاليم وكان يفترض أن مبادئ المذهب الحنفي فقط هي المطبقة في المحاكم. وكان يساعد القضاة العثمانيين نواب مصريون يمثلون المذاهب الأربعة، مما سمح بدرجة معينة من المرونة في الأحكام القانونية التي تم اتخاذها على المستوى الأدنى[(١)]. لكن مع ذلك اعتمد الحكام الجدد على الفقهاء الأحناف في مسائل الدولة. أي أنهم وضعوا في نفس الموضع الذي كان فيه فقهاء الشافعية من قبل، لذا لم يعد بإمكان فقهاء الأحناف الآن أن يتجاهلوا مسألة أوقاف أراضي بيت المال وبالذات أن العثمانيين قد قرروا زيادة مساحة الأراضي الميرية عن طريق إلغاء أي أو كل الأوقاف المشكوك في أمرها.

ربما كتب الفقيه الشافعي نجم الدين الغيطي رسالته عن الأراضي الوقفية، «التعديات العليا للأوقاف المصرية»[(٢)] بعد أن ألف ابن نجيم رسالته التحفة بخمسة عشر سنة أو عشرين. وغالباً ما يعود تاريخها إلى فترة حكم الإسكندر باشا الجركس (٩٧٦-٩٧٩/ ١٥٦٨-١٥٧١) الذي يصفه المؤرخ أحمد شلبي أنه كان يتدخل في أمور الرزقات والوظائف والذي قد أبعد بعد ذلك بعد تقرير عن «استبداده وظلمه» وأرسله إلى

(١) الغيطي، التعديات (الاقتباس بكامله في ١٩) وترجمات الغيطي يمكن أن نجدها في كتاب عمر رضا الكحالة، معجم المؤلفين: تراجم مصنفين الكتب العربية، ١٥ جزءاً (بيروت، دون تاريخ) المجلد ٨، ٢٩٣، نجم الدين الغازي، الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، أربعة أجزاء (بيروت، دون تاريخ) المجلد ٧، ٥١-٥٣، من ابن عمار، شذرات الذهب المجلد ٨، ٤٠٦-٧. وفيما يخص كتاب التعديات انظر أيضاً عفيفي، الأوقاف، ٤٧-٤٨ و 187 "Michel, "Les Rizaq Ihabasiyya.

(٢) شلبي، عودة الإشارات، ١١٧.

اسطنبول. لعن بعد ذلك من على منابر الأزهر[١]. ويضع مؤلف سيرة أو ترجمة الغيطي، نجم الدين الغازي، الغيطي في مركز هذه الأحداث، قائلاً إن الغيطي، رفض بقوة الاستيلاء غير الشرعي عن «مناصب أو وظائف الناس» مواجهاً بذلك الباشا والأمراء «بكلمات لم يجرؤ غيره على قولها»[٢].

ورسالة «التعديات» كتبت دفاعاً عن الأوقاف المأخوذة من أراضي مشتراة من بيت المال وكذلك من أوقاف أراضي بيت المال[٣]. لكن مع ذلك فإن المناقشة الواردة في رسالة التعديات على غير غرار ما ورد في رسالة ابن نجيم «التحفة»، كانت تركز على أوقاف أراضي بيت المال. إضافة إلى ذلك، طبقت مصطلح الإرصاد على النوع المتأخر من أنواع الوقف بطريقة تقترح أو تدل على أنه كان شائع الاستخدام آنذاك، وفي الواقع، أصبح هذا المصطلح هو المصطلح المفضل في مصر. ويظهر أن التحول في الاهتمام إنما يعكس حالة تغير. فالعديد من الأوقاف التي كانت هدفاً للبحث خلال منتصف القرن السادس عشر ادعي أنها قد كانت أراضي مشتراة ومن ثم كانت مستبعدة من الضرائب. وبعد تنفيذ مواد قانون الأراضي الصادرة عام ١٥٥٣، يظهر أن الخلاف حول هذا النوع من الأوقاف أخذ في الضمور والتلاشي. ومن ناحية أخرى، نجد أن الرزقات العديدة والمرتبات ومن يستفيدون منها ربما لا زالوا موضع بحث، بالذات طالما أن الرزقات والمرتبات كانت موضوع مبادلة وإرث. لذا فإنه من المثير أن يوصف إسكندر باشا من طرف الشلبي بوصفه يتدخل في شؤون الرزقات والوظائف وأن يذكر الغيطي في كتابه «التعديات» المرتبات مع وفي نفس السياق بالإرصاد والأوقاف الحقيقية[٤]، وهم يؤسسون بذلك رابطة، وعلاقة بينها وهي رابطة سيحافظ عليها ويوسعها فقهاء لاحقون.

ولا تحتوي رسالة «التعديات» على آراء فقهية جديدة، وإنما على العكس تقلد الآراء السابقة التي طورها فقهاء الشافعية، أي أن الحاكم بإمكانه أن يحبس أراضي بيت المال لدعم مصالح المسلمين، وأن للعلماء وطلاب العلم وغيرهم حقاً في عوائد الخراج. لكن مع ذلك، فإنها (أي الرسالة) تستخدم الآراء التاريخية بشيء من الإبداع، التي بالطبع لها أهمية قانونية بسبب قبول العرف والآراء السابقة بوصفها مصادر قانونية أو فقهية

(١) الغازي، الكواكب السائرة، المجلد ٣، ٥٢.
(٢) التعديات العليا، ٥ ب.
(٣) التعديات العليا، ٣ أ.
(٤) التعديات العليا، ٥ أ.

ثانوية. وكما ذكرنا سلفاً، فإنها تفرض سرداً لأصل وتاريخ الإرصاد، بدءاً من نور الدين والفتوى التي قال بها بعد ذلك ابن أبي عصرون واستمرت من خلال دفاع البلقيني عن هذه الأوقاف[1]. وتستمر لتصف الفتح العثماني لمصر، السلطان سليم الأول، بوصفه أنه لا يتدخل في أي نوع من الأوقاف، فنقول إنه «أكد على أوقاف مصر كما هي وكتبت أوامر بهذا الخصوص لا تزال قائمة حتى الوقف الحاضر»[2]. وهذه الصيغة من تاريخ مفهوم الإرشاد ستصبح الأساس لكافة النقاشات التالية في مصر العثمانية.

وافتتح الغيطي رسالته بمدح السلطان سليم الأول، الذي، بحسب ما كتب، زاد بكرم آلن شائعات مزعجة تقول بأن الأوقاف والمرتبات ستلغى وأن الأوقاف التي حبسها ملوك وأمراء سابقين من أراضي بيت المال أو من أراضي مشتراة من بيت المال فقهياً جائزة وأن خراجاً سيقرض على هذه الأراضي. وكل هذا، في نظر الغيطي، كان في مرسوم إمبراطوري تسنه فتوى من المفتي العثماني. لكن مع ذلك، وأنها لم تكن عرضة للخراج، وأنه يجب أن يُؤخذ برأيه وبرأي مذهبه الذي يجب أن ينفذ. وهكذا قدم السؤال للعلماء وكتب الغيطي رسالته للإجابة على السؤال[3].

ومن الجدير ملاحظته أن الغيطي تجاهل الكثير بمجرد تقديم السلطان سليم والسلطان سليمان بوصفهما يؤكدان على أمر الأوقاف ويوسعها في مصر. صحيح أن السلطان سليم «أكد على أن الأوقاف ينبغي أن لا تخالف طالما أنها استمرت في تقديم أهدافها القانونية»[4] وأن السلطان سليمان، كما هو حال السلاطين الآخرين، «زاد» بالتأكيد من حجم الأوقاف عن طريق تأسيس أوقاف جديدة كما فعل خلفه. لكن مع ذلك، أصبحت أوقاف مصر تحت ضغط لا بأس به مباشرة بعد فتح سليم لمصر، نظراً لأن السلطات غالباً ما لجأت إلى «سياقات واهية» لمصادرتها نظراً لوجود حاجة ماسة للعوائد[5]. ولم يذكر أي من هذا في كتاب «التعديات»، كذلك لم تذكر حقيقة أن السلطان سليمان ترأس إصدار

(١) التعديات العليا، ٢ ب – ٣ أ، ٦ ب.

(٢) على ما يظهر مرجع للمذاهب المالكي والشافعي والحنبلي، طالما أن المذهب الحنبلي «قد اختفى تقريباً في الفترة العثمانية» في مصر، لذا، «فإن المصادر تذكر في القرن السابع عشر عن ثلاثة مذاهب وليس أربعة».

Micheal Winterm Egyptian Society under Ottoman Rule 1517-1788 (Routledge, 1992), 114.

(٣) التعديات العليا، ٣ أ.

(٤) Contribution to the study of LandHoldings iin the Early Years of Ottoman Rule.

(٥) وأمر سليم في الحفاظ على أوقاف مصر أعيد إنتاجه في كتاب عفيفي، الوقف، ٢٥٥–٥٦.

قانون نامة المصري عام ١٥٢٤ وقانون الأراضي الذي تلاه عام ١٥٥٣. ولقد احتوى قانون نامة على مواد تسمح للأهداف الشرعية التي أقيمت على أساسها[١]. وقانون عام ١٥٥٣، بحسب وصف ستافورد شو، كان يحتوي على معايير أصعب قصد منها أن تمكن الدولة من كشف كافة الأملاك العقارية المتبقية ذات الشرعية المشكوك فيها والاستيلاء عليها. ولقد أورد شوان نتيجة القانون «كانت استعادة بيت المال حوالي ثلاثمائة إقطاعية تدفع ضرائب أو خراج كانت قد استفردت لأغراض شتى في أواخر عهد المماليك وبداية حكم العثمانيين ومن ثم زيادة عوائد بيت المال بأكثر من ثمانين في المائة خلال السنوات الأخيرة من القرن»[٢].

وربما كان الوقف قد حبس على زاوية بنيت للمتصوف عبدالوهاب الشعراني (توفي عام ٩٧٣/ ١٥٦٥) يعد نموذجاً التي أصبحت فيه أرض ميرية بشكل غير مشروع في أيدي خاصة في تلك الفترة. فبحسب مايكل وينتر كان هذا الوقف قد أسسه عبدالقادر الأزبكي وهو قاضي عمل في مرحلة مبكرة كمساح أراضي وبذلك تمكن من «الاستيلاء على أراضي واسعة سجلها تحت اسمه، حارماً بذلك أصحابها الحقيقيين حقوقهم». ولخوفه من أنه ربما سيفقد هذه الأرض بحسب مواد قانون نامه الصادر عام ١٥٢٤، حبسها لدعم مدرسة وزاوية للشعراني. وعندما ظهر المصدر غير الشرعي للوقف عام ٩٥٨/ ١٥٥١ للسلطات، عطلت عوائده بينما رفع الأمر إلى اسطنبول. لكن بعد ذلك سمح للوقف أن يبقى، لمكانة الإمام الشعراني العظيمة بوصفه رجل ورع وتقوى. لكن مع ذلك، علق الشعراني في سيرته الذاتية: «كان سكان الزاوية سعداء بالنتيجة لكنني لم أكن سعيداً بذلك، لأنه لو لم يسمع الباشا بأنني من أولياء الله الصالحين فإنه ما كان ليعطيني ولو إنشاً واحداً من هذه الأرض، بعد أن رفع تقرير عنها للسلطان، وإنني أستنتج هذا مما يفعلونه بالناس العاديين الذين ليسوا مشهورين بالولاية»[٣]. والعبادة الأخيرة تشير إلى أن تجربة الشعراني كانت استثنائية وأنه في عقود سبقت كتابة التعديات معظم أراضي الأوقاف التي حكم عليها بأنها مخالفة للقانون قد تم الاستيلاء عليها.

---

(١) عبدالرحيم «دراسة عن ضوابط قانون نامة مصر» ٢٨١-٨٢.

(٢) 16.

(٣) Micheal Witner, Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Wqintings od Abd al-Wahhab al-Sha'eani (New Branswick, NJ, 1982), 42-50.

القرن السابع عشر والثامن عشر

وتظهر رسالة كتبت بعد قرن كتبها مفتي الحنفية الرئيسي شهاب الدين أحمد بن محمد الحموي (توفي ١٠٩٨/ ١٦٨٧)[١] أنه في مصر القرن السابع عشر، رغم أن مسألة الإرصاد والمرتبات كانت لا تزال مرتبطة بمسألة الأوقاف التي من أراضي مشتراة من بيت المال، فإن مسألة الإرصاد أصبحت قضية رئيسية هامة. قد يكون الحموي معروفاً أكثر مما هو معروف بالحاشية التي كتبها على كتاب ابن نجيم الفقهي: الأشباه والنظائر[٢]. وربما أصبح مفتي الحنفية الرئيسي بعد حسن الشرنبلاي (توفي ١٦٥٩: ١٠٦٩)[٣]. وعلى أي حال عُرف بوصفه مفتي السادة الحنفية في نسخة من رسالته غير المعنونة يعود تاريخها إلى ربيع الآخر عام ١٠٨٣/ يوليو - أغسطس ١٦٧٢[٤].

ولقد عالجت الرسالة مسألة شرعية «ذلك الذي كان قد رُتب وأرصد بناء على أوامر الوزراء المصريين» لتمويل أعمال خيرية وأعمال عامة[٥]. وفي نسختين متأخرتين من الرسالة ضم إليها ثلاث فتاوى عالجت موضوعات مشابهة أو ذات صلة بالموضوع[٦]. والسؤال الذي تساءلت عنه للسلاطين العثمانيين أن يفرزوا بعض أراضي بيت المال، أي،

---

(١) يمكن أن نجد تراجم الحموي عند كحالة، معجم المؤلفين، المجلد ٢، ٩٣، خيرالدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ١٥ جزءاً (بيروت، ١٩٩٠) المجلد (١)، ٢٣٩، والجبرتي، عجائب الآثار، المجلد ١، ٦٥.

(٢) الحموي، غمز البصائر (الاقتباس بكامله في ص١٠).

(٣) على ما يظهر بحلول القرن السابع عشر اعترف بمفتي رئيس لكل من المذاهب الثلاث المعتبرة في القاهرة. يقترح وينتر أن المفتين الرئيسيين كانوا من المصريين، وظهورهم كقادة محليين لمذاهبهم الفقهية وجاءوا بعد استبدال القضاة الرئيسيين الأربعة في العهد الأيوبي وعلى رأسهم قاضي عثماني رئيسي ولتعيين القضاة العثمانيين لكافة محاكم الأقاليم (Winter, Egyptian Society, 114).

(٤) رسالة تشتمل على جواب السيد أحمد الحموي على سؤال رفع إليه في المرتبات والإرصادات على جهات الخير، مخطوطة، الأزهر (٢٢٩٠/ حليم ٣٣١٧١)، انظر فهرست الكتب بالمكتبات الأزهرية إلى سنة ١٣٦٤/ ١٩٤٥، ٧ أجزاء (القاهرة، ١٩٤٦) الجزء ٢، ١٦٦.

(٥) مخطوطة في الأزهر، رسالة تشتمل على جواب السيد أحمد الحموي، ١.

(٦) والنسختان الأخيرتان موجودتان في دار الكتب. أحدها معنون في دليل المكتبة برسالة في الإرصادات التي أرصدها الملوك والأمراء على الفقراء والمساكين والأرامل هل تبقى أولاً (مخطوطة فقه حنفي رقم ٤١٠، ميكروفيلم رقم ٤١٤٢٤، ٨٨أ - ٩٠أ). ويليها ثلاث فتاوى (٨٩أ - ٩٠أ) والأخرى معنونة في دليل المكتبة، فتاوى بتنفيذ ما أرصده الوزراء المصريون، إلخ (مخطوطة، مجمعة رقم ٣٢٩، ميكروفيلم رقم (٤٩٢٦، ٤١ل، ٤٥أ) ويليه نفس الفتاوى الثلاث (٤٥ب - ٤٨). انظر فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتب الخاصة الخديوية المصرية، ٧ أجزاء (القاهرة ١٨٨٨ - ١٨٩١) المجلد ٣، ١١١-١٢، المجلد ٧، ٣٦٩.

بعض القرى المعينة أو المحددة، وإرصاد عوائدها لدعم بعض الأعمال الخيرية[١]. أما السؤال الذي اهتمت به الفتوى الثانية فكان يدور حول مشروعية بيع أراضي بيت المال من طرف السلاطين وما إذا كان الشخص الذي اشترى مثل هذه الأراضي بإمكانه أن يحبسها[٢]. أما المسألة التي عالجتها الفتوى الثالثة فهو السؤال عما إذا كان مقبولاً شرعاً للسلاطين أن يفرزوا بعض عوائد الأراضي الميرية، تحديداً، بعض القرى (والصياغة هنا تشبه صياغة الفتوى الأولى) وأن يهبوها كلياً تمليكاً لأفراد وما إذا كان بإمكان هؤلاء الأفراد أن يحبسوا مثل هذه الأعيان كأوقاف[٣].

وكانت الأسئلة التي وجهت في الرسالة وفي كل واحد من الفتاوى متشابهة أيضاً في أنها قدمت أمثلة لا اعتراض عليها للأهداف التي حرقت فيها عوائد الأوقاف والإرشاد. وفي الرسالة شملت هذه الأهداف قراءة القرآن وبناء وصيانة الأسبلة العامة ومدارس الأيتام والمساجد. وفي الفتوى الأولى، وهي أيضاً عن الإرشاد، كان المثال المقدم حول صيانة التكايا ومن يسكنونها - الذين يتلون القرآن ويتابعون دراساتهم الإسلامية - وكذلك إطعام وإلباس المحتاجين والأيتام والأرامل ممن يأتون إلى التكايا، وكان السؤال يلاحظ بشكل موجه أنه من بين المصارف المشروعة بيت المال. وفي السؤال الثاني، قيل إن هدف بيع أراضي بيت المال هو لتحصيل الأموال للجيش، الذي يدافع عن حرمات المسلمين ضد الكفار. ولقد قدم موضوع دعم ومساعدة التكايا بوصفه مثالاً لأهداف الأوقاف المستخرجة من مثل هذه الأراضي. وبشكل مشابه، قدم في السؤال الثالث دعم ومساعدة التكايا كنموذج لهدف الأوقاف المستخرجة من عوائد أراضي الدولة الموهوبة للأفراد (الإقطاعيات).

إضافة إلى ذلك، أثرت قضية استمرارية الإرصاد والأوقاف. «هل كل ذلك صحيحاً» والسؤال الذي أثير في الرسالة هو: «كونه كان واجباً الحفاظ عليها كما هي... ولم يكن مسموحاً لأحد أن يخالف ذلك؟».

أجاب الحموي على كل هذه الأسئلة بالإيجاب. فلقد قال في الرسالة، على سبيل المثال، ما يلي:

---

(١) دار الكتب، مخطوطة، رسائل في الإرصادات، ٨٩ب.

(٢) دار الكتب ، مخطوطة رسائل في الإرصادات، ٩٠ ب.

(٣) دار الكتب ، مخطوطة رسائل في الإرصادات، ٩٠ ب.

«إن تعيين إرشاد المرتبات الديوانية الصادرة عن قرارات الوزراء المصريين صحيحة؛ ولا يجوز مخالفتها أو إلغاؤها بدون مبرر فقهي، عندما يكون أولئك الذين عينت لهم من الأهداف المشروعة من مصارف بيت المال»[١].

وهناك قائمة بأمثال هذه الأهداف المشروعة لمصارف بيت المال تشبه الأمثلة التي في السؤال: وهم العلماء والفقراء والأيتام والنساء والأرامل وبناء المساجد ورواتب العاملين في المساجد والذين يقومون بتنفيذ واجبات دينية أخرى. ولقد حرمت الشريعة، بحسب ما كتب، إهمال هذه التصنيفات للمصاريف - وبالفعل فإنها تتطلب رعاية الحاكم لهم[٢]. ولقد أكد الحموي في الفتاوى أيضاً شرعية أوقاف أراضي بيت المال وكذلك بيعها، موضحاً بأنه لا يسمح لأي حاكم بعد ذلك أن يتلاعب بذلك أو يلغيه.

وهذه الآراء منسجمة مع آراء أولئك الفقهاء الذين ناقشوها سابقاً، ونقصد أن أوقاف أراضي بيت المال جائزة أو مسموح بها إذا كان المستفيدون هم من بين من يجوز لهم شرعاً هذه العوائد أو الأموال الناتجة عن الخراج. لكن مع ذلك،. ذهب الحموي إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو يقول:

«ليس هناك من فرق بين المرصد سواء كان أرضاً أو جمايكة ورزقة يأخذها من الديوان لأن بيت المال كان قد أقيم لمصلحة المسلمين، وتحديد الإرصاد يتوافق مع التأكيد على حقوق المستحقين الحقيقيين وتقديم من يستحق ما يستحقه وبعضها موجود (كمبالغ) في بيت المال»[٣].

وهناك تطورات معينة يمكن ملاحظتها. أولها أن الحموي وسَّع مبدأ شرعية أوقاف أراضي بيت المال. بشكل علني (لتغطية المرتبات والأجور والرزق). ولقد كان متوقعاً هذا التغير من طرف الشيخ القطي الذي كان أول من ذكر مصاريف في هذا السياق، ورغم أن الحموي فصل هذا الأمر بشكل واضح وكذلك عبر بشكل واضح قائمة بالمستحقين شرعاً.

ثانياً، استخدم الحموي بشكل حاذق جذر رصاد وضيعه المختلفة. وبدلاً من تحديد وقف من أراضي بيت المال بوصفه إرصاداً (بالتعيين) لتمييزه عن الوقف الحقيقي، كما فعل أسلافه، مال إلى استخدام مصطلح إرصاد بدلاً من كلمة «وقف». وهكذا فإنه يعرف

(١) الأزهر، مخطوطة، رسائل تشتمل على جواب السيد أحمد الحموي، ٢ أ.
(٢) الأزهر، مخطوطة، رسائل تشتمل على جواب السيد أحمد الحموي، ١ - ٢ أ.
(٣) الأزهر، مخطوطة، رسائل تشتمل على جواب السيد أحمد الحموي، ٢ أ.
(٤) أحمد شلبي، عودة الإشارات، ١٥٩.

المسألة بوصفها: «إرصاد المرتبات» بدلاً من استخدامها أوقاف للخراج أو أراضي ميرية استخدم للحصول على مال ويستخدم أيضاً السؤال في الرسالة فعل رتب (أي أخذ جانباً) كمرادف لمصطلح إرصاد (تعيين) التي هي عبارة عن طريقة لجعل المرتبات مشروعة.

وأخيراً شمل الحموي بشكل واضح صريح الجماكية في تصنيف ما لا يمكن أن يخالف طالما أنها قد عنيت أو حددت. ولقد أثيرت قضية رواتب الجنود في أقل من عقد سابق أثناء حكم إبراهيم باشا الشيطان (١٠٧١-١٠٧٤/ ١٦٦١-١٦٦٤)، الذي يقول عنه الشلبي، إنه وصل القاهرة بمرسوم يقضي إخراج العرب من الوحدات العسكرية. ولقد أمر المرسوم أيضاً بإلغاء الرواتب التي كانت تدفع للأطفال وغيرهم من المعالين. وأن تلغى الرواتب التي كانت تدفع لمساعدة مكة والمدينة (أي التي حبست لذلك)، بينما تحدد الرواتب التي تدفع للنساء بحيث لا تزيد عن سبعة عثمانيات[١].

و«العرب» المشار إليهم كانوا من المصريين الذين يتحدثون العربية الذين كانوا يخترقون منذ زمن سابق وحدات العسكر، رغم وجود محاولات دورية لإخراجهم منها. وفي الحقيقة، كانت الشكوى من هذا عبارة عن طريقة لإقامة التوقيت المناسب لدمج الوحدات العسكرية بالسكان الحضر. ومعاملة رواتب العسكر كما لو كانت ثروة يمكن أن تورث أو تحجب يظهر أنها قد تطورت تقريباً في نفس الوقت، ومن ثم تملك النساء والأطفال ومعالين آخرين لأسماء في قائمة من يحصلون على رواتب وأوقاف «أسماء» أخرى لدعم المدن المقدسة.

ودعم الحموي رأيه في الدفاع عن هذا بالإشارة إلى معضلات القرنين الرابع عشر والخامس عشر وباقتباس ما أورد السيوطي عما قال البلقيني[٢].

فلقد ذكر، مقلداًالغيطي، أن السلطان سليم قد ترك أوقاف مصر على حالها بعد أن فتح مصر. لكنه، قدم صيغة جديدة لتلك القصة، التي أخبر فيها السلطان سليم من طرف مستشار بأن الإرصاد (المرصد من ذلك) تشكل ثلثي عوائد مصر. ولقد نصح بالاستيلاء على هذه العوائد لصالح بيت المال، «وأجابه السلطان بأحقر الإجابات وأقساها وعاقبه بطرده وعقابه، وقال له: «لا نود أن نلغي الأعمال الخيرية التي قام بها من سبقونا لتكون لصالحنا» وأمر أن تترك الأمور على ما هي عليه[٣].

(١) الأزهر، مخطوطة، رسائل تشتمل على جواب السيد أحمد الحموي، ٣ ب.

(٢) الأزهر، مخطوطة، رسائل تشتمل على جواب السيد أحمد الحموي، ٤ أ. والكلمات التي تعزى للسلطان سليم تحتوي على تورية ماهرة؛ وقال له: «خيرات من قبلنا لا نحب أن يكون نقضها من قبلنا».

(٣) شلبي، عودة الإشارات، ٢٢٦-٢٧.

كانت هناك مواجهة أخرى عام ١١٢١-١١٢٢/ ١٧١٠ بين أعيان القاهرة وبين حاكم مسلح بأمر إمبراطوري لإلغاء «جوامك الأطفال والمعالين والمساجد». فلقد استولى إبراهيم باشا القبطان على رواتب المتوفين بوصفها شواغر، ولم يسمح بتوريثها[١]. ويتضح من الإجابة النشطة من طرف الأعيان عمق التحالف الداعم للحفاظ على الوضع القائم على الأهمية التي اكتسبتها هذه الرواتب في المجتمع الحضري. ويصف الشلبي الخصوم الرئيسيين للحاكم بوصفهم الاختيارية من الضباط العسكريين والأغوات وباشوات السنجق الذين قدموا شكوى ضد الإجراءات والترتيبات الجديدة وأرسلوها إلى اسطنبول. لكن مع ذلك، يظهر وصف أكثر تفصيلاً وطولاً لهذه الحادثة كيف أن كبار علماء القاهرة كانوا مشاركين وبقوة في هذه الحادثة أيضاً.

والوصف الأخير أخذ شكل رسالة وكتابة تاريخية، فبوصفه وصفاً لأفعال أو تصرفات الحاكم وكذلك الفتاوى المعارضة التي أصدرها فقهاء المذاهب الأربعة[٢]. لقد كتب هذا التقرير الشيخ عيسى الصفتي (١١٢١-٣١/ ١٧١٠-١٩) وهو فقيه حنفي كان يعمل في ذلك الوقت كإمام في منزل قيطاش بيه الفقري وهو أحد كبار الأمراء آنذاك. وبحسب ما أورده الصفتي، بعد أن عين إبراهيم باشا مباشرة كحاكم توفي العديد من نبلاء مصر واكتشف أنهم جميعاً قد «أرصدوا» الجوامك والجحرايات التي لهم لأطفالهم ومعائلهم وعبيدهم المحررين وكذلك لدعم ومساعدة الزوايا والمساجد وللتدريس وغيرها من النشاطات الدينية والخيرية. وحصل الباشا على جرد للجوامك والجرايات أحصيت بنية الاستيلاء عليها ممن رصدت لهم، لذا وجهت حامية القاهرة السؤال على علماء المذاهب الأربعة. ويخبرنا الصفتي أنه قرر أن يسجل هذه الفتاوى في رسالته «حتى يحفظها من الضياع ولخوفه من تكرار هذه الواقعة في المستقبل»[٣].

أما السؤال الموجه للعلماء فكان حول مشروعية:

«الجوامك والأطباق والجرايات المرصدة من بيت المال على الأولاد والعيال والمرتبة على الأعمال الخيرية كلها صحيحة إن رأى السلطان أو نائبه أو نائب نائبه في رصدها

---

(١) عيسى بن عيسى الصفتي البحيري، هذه رسالة تسمى عطية الرحمن في (صيحات) إرصاد الجواميك والأطيان (القاهرة، ١٨٩٦). ولقد كان المذهب الحنبلي ممثلاً بشيخ واحد، بينما كان هناك شيوخ عديدون حاضرون من كل المذاهب الثلاثة السائدة.

(٢) ترجمته في كتاب كحالة، معجم المؤلفين، المجلد ١٠، ٣٠ وانظر أيضاً عطية الرحمن، ٢٠.

(٣) عطية الرحمن، ٢ - ٣.

مصلحة للمسلمين وسبيل للقيام بأعمال الخير ودعم القائمين على الشؤون الدينية؟»[١].

إضافة إلى ذلك، إذا ما أكدوا على صحتها الفقهية، فهل يُسمح للسلاطين والوزراء الذين يلونهم أن يخالفوها؟[٢].

وكانت إجابات العلماء على هذه الأسئلة بالإيجاب، ولخصها الصفتي مع إضافة بعض النقاط من عنده. والآراء المؤيدة للإرصاد التي سبق ذكرها سواء ما كان منها ما كانت مؤيدة له أو معارضة أعيدت صياغتها بشكل أساسي. ومن بين الفقهاء المالكية الذين ذكروا أنهم أفتوا في الموضوع الشيخ محمد شنان والذي، كما رأينا، كان يملك رواتب وظائف[٣]. وحالما قرأت الفتاوى للمجموعة التي تجمعت أو حضرت في بيت قطياس بيه وأقرت، أرسلت نسخاً منها إلى الباشا وأرسلت أيضاً إلى اسطنبول. وكانت النتيجة أمر إمبراطوري جديد يلغي الأمر السابق. ويذكر الصفتي بأن الأوامر كانت بترك الإرصاد والمرتبات كما كانت عليه، لكن وصف الشلبي يذكر منع الأمر الأخير رصد مرتبات للأطفال والعيال منذ ذلك الوقت[٤].

امتدح الصفتي هذا القرار ولاحظ أن السلطان في وقته بفعله هذا كان يتبع مثال السلطان سليم، فاتح مصر، وكرر بعدها تقريباً حرفياً رسالة الحموي حول رفض سليم مصادرة أي إرصاد، وإن كان قيل إن الإرصاد كان يشكل حوالي ثلثي عوائد البلاد. وكان السلطان سليمان، كما كتب، قد نُصح بأن يلغي الأوقاف والإرصاد في مصر، لكنه قال إن قال واحد من المذاهب الفقهية الثلاثة بأنها جائزة، فإنه يجب أن تتبع – وهذا تقريباً نفس الوصف الذي نجده في رسالة الغيطي «التعديات». واقتداء بذلك كرر الصفتي الآراء السابقة التي ناقشناها حول أصل الإرصاد التي على ما يظهر كان قد طورها الغيطي قبل قرن ونصف تقريباً. لكن مع ذلك، أدخل الصفتي تغييراً مهماً في قصة نورالدين وهو يسعى للحصول على فتوى من ابن أبي عصرون تذكر أن علماء المذاهب الأربعة، اتفقوا على حكم الأخير[٥].

---

(١) عطية الرحمن، ٣.

(٢) عطية الرحمن، ٣.

(٣) عطية الرحمن، ١٣.

(٤) عطية الرحمن، ٢٠، شلبي، عودة الإشارات، ٢٢٨.

(٥) عطية الرحمن، ٢١-٢٢.

وفي الختام أعاد إنتاج فتويين إضافيتين تسمح بتسجيل المرتبات بأسماء الأطفال والزوجات والعبيد المحررين وكذلك إفراغ المرتبات والرزقات والوظائف و«القرى». والفراغ، يجب ما كتب، كان جائزاً لأنه كان العرف في مصر[1]. والأطيان و«الضيع» التي جاء الصفتي على ذكرها كانت رزقات، وضيع، وحق الحصول عليها ينبغي أن يعامل كثروة افتراضية عن طريق المبادلة. والتوريث[2]، كما هو حال المرتبات. ويظهر الآن، أن الدفاع عن ملكية أصحاب الدخول للضيع مندمج في دفاع ملكيتهم للمرتبات.

الخاتمة

تستدعي صياغة قرار الدفاع عن المرتبات الذي قال به الشيخ المنصوري الفتاوى المسجلة من طرف الصفتي والرسالة الكبرى التي كتبها الحموي والغيطي بل ولدرجة ما كتاب ابن نجيم «التحفة». وتكشف هذه الرسائل والفتاوى معاً كيف، في الخطاب الفقهي المصري من القرن السادس عشر حتى خلاله بداية القرن الثامن عشر، وقضية المرتبات أصبحت مؤطرة بحسب السؤال عن مدى مشروعية الأوقاف السلطانية أو الإرصاد. وكان الأخير، كما رأينا، عبارة عن بدعة قانونية مهمة للغاية في سورية القرن الثاني عشر، ومن ذلك الوقت تم تبنيها من الخلافات المتعاقبة في شرق المتوسط[3]، وعلى وجه الخصوص العثمانيين، كوسيلة لدعم الأعمال الدينية والعامة على مستوى كبير. لكن مع ذلك، في مصر العثمانية، وعلى ما يظهر فيها فقط، وسَّع العلماء الفكر الفقهي/ القانوني خلف قبول الإرصاد وذلك لتغطية مبادلة وتوريث الوظائف والمرتبات.

ولقد فعلوا ذلك، على ما يظهر، لإصباغ الشرعية على موقف أعيان مصر، بوصفهم أصحاب دخول، أو «طبقة» موقفها الاقتصادي لم يُشتق من ملكية الأرض أو من السيطرة المباشرة لوسائل أخرى للإنتاج أكثر منها من ملكية مواقع مختلفة اقتضت وجود جمع - العوائد مثل ضرائب القرى (الضيع) أو استلام مرتبات أو أجور دفعت مباشرة أو غير مباشرة من العوائد، مثل الأوقاف والرزقة - الداعمة لوظائف والإدراج في قائمة من يحصلون على مرتبات. وفي الخطاب الفقهي المصري عرفت العوائد بالخراج وتدريجياً فإن المرتبات التي دفعت بشكل مباشر أو غير مباشر منها كانت تُعرف على أنها ذلك

---

(١) عطية الرحمن، ٢٣-٢٥.

(٢) Cuno, The Rasha's Peasqnts, 26-27, 37-38, 41-46.

(٣) والحقل الاستطرادي الذي قدمنه منه عينة تحتوي على أعمال قضائية من مصر والأقاليم السورية الجنوبية، وهي منطقة تتشكل من شبكة فكرية في فترات الحكم المملوكي والعثماني.

الجزء من العوائد المرصودة لأشخاص (من المستحقين لها). ولكن الحكام ونوابهم يدعى أنهم كانوا مسؤولين عن إرصاد هذه العوائد جعلتهم ليس فقط مقبولة أو جائزة وإنما لا تعارضها أيضاً - من ثم أهمية آراء الفقهاء التاريخية. وأخيراً، إضافة إلى ذلك الرأي القائل بأن عدداً لا حصر له من المرتبات قد حبست لدعم المساجد وأعمال دينية أخرى، ومن ثم فإن إلغاء المرتبات سيؤدي إلى تعطيل أو توقف تشبه لحد ما «بروفة» لوجهة النظر المعروفة القائلة بأن إصلاحات محمد علي (١٨٠٥-١٨٤٨) التي شملت الحصول على ضرائب أراضي الرزقة، أدت إلى ضرب المساجد والحياة الدينية عموماً. ولقد اعتمد هذا التفسير بشكل علمي على ملاحظات المؤرخ عبدالرحمن بن حسن الجبرتي (١١٦٧-١٢٣٧/ ١٧٥٤-١٨٢٢) الذي اعترض بحزن على أمر الباشا الجديد وعلى أنها لم تكن نتيجة فحص ودراسة[١].

والطريقة التي ورد فيها الفقهاء مسألة قبول الإرصاد لتغطية الوظائف والمرتبات يستحق الملاحظة. وإحدى السمات اللافتة للنظر في الفقه الإسلامي هي الثبات المنسجم تقريباً للاقتباسات المأخوذة من النصوص الفقهية السابقة المبكرة، هذا دون الاقتباسات من القرآن والسنة. أي أن الواحد دائماً ما يجد هذه الاقتباسات دقيقة حرفياً أو داخلها تغيرات مهمة[٢]، وقد كان فقهاء مصر العثمانية حالة استثنائية لذلك. وإنما حولوا الرأي بوسائل أخرى، لسانية وتاريخية.

فمن الناحية اللسانية، كان هناك تفويت متطور بعد مناقشات السيوطي وابن نجيم لأوقاف أراضي بيت المال ولقد ناقش الغيطي الإرصاد أو أوقاف أراضي بيت المال مع المرتبات وبذلك ربط بين الاثنين على اعتبارهم لهم نفس القاعدة القانونية. ولقد ذهب الحموي إلى ما هو أبعد، جزئياً من خلال الانتقال من خلال استخدام المصطلحات في أشكالها المصدرية إلى أشكالها الفعلية. ولذا فإنه في رسالته غير المعنونة كان يرى مشروعية «ما وضع جانباً أو رتب وأرصد» من طرف السلطات، بدلاً من مشروعية المرتبات والإرصاد. واستخدام صيغ الفعل كانت تميل إلى توسيع معنى هذه المصطلحات. ولقد أكد الحموي على مشروعية «رصد المرتبات الحكومية» قائلاً إنه لا يوجد فرق بين الأرض المرتبة والأجور والرزقة - فجميعها مشروعة إن هي ذهبت إلى الأشخاص الذين

---

(١) انظر على سبيل المثال: Rivlin, Agricultureal Palicym 51-53, Baer, Landowership, 158-59.

(٢) هناك ثلاث مناسبات استثنائية، غير الحسكفي، على سبيل المثال، عبارة محورية من ابن الهمام بخصوص مكانة الأرض في مصر (Cuno, "?Was The Land of Ottoman Syria Miri or Milk/" 139).

يستحقون دعم بيت المال. وفي الفتاوى التي سجلها الصفتي، وفي رأيه، قائمة المواد المرتبطة بالإرصاد تشمل المرتبات والرزقة والوظائف والضيع، بينما يرى المنصوري، على ما يظهر، أن الحاجة فقط هي للدفاع عن المرتبات.

أما فيما يتعلق بإعادة سرد تاريخ الإرصاد فإن هؤلاء الفقهاء لم يحافظوا على نفس معيار الدقة التي يمكن ملاحظتها بجلاء في الاقتباسات الفقهية. ولنبدأ مع سرد وقائع السلاطين سليم وسليمان كما وردت عند الغيطي والفقهاء الذين جاؤوا بعده فإنها تظهر فقدان ذاكرة مذهل بخصوص السياسة العثمانية العامة حول الاستيلاء على الأوقاف ذات الأصول المشكوك في أمرها أو التي لا تدعم هدفاً مشروعاً. ثانياً مقولة أن ثلثي عوائد مصر كانت موقوفة أو محبوسة في بداية القرن السادس عشر أو، بحسب رواية أخرى، أن عشر قراريط أو أكثر من خمسين من الأراضي كانت موقوفة، يظهر أنه مجرد المبالغة[(١)]. لكن مع ذلك، حتى لو قيلت على أنها حقيقة، مع سرد وقائع السلاطين سليم وسليمان ورفضهما للتدخل في هذه الأوقاف، فإن هذه الرواية التاريخية تضيف وزناً للحفاظ على الوضع القائم. ثالثاً، هناك الرواية المذهلة التي أوردها الصفتي حول قصة سعي نورالدين للحصول على فتوى من ابن أبي عصرون تسمح لأوقاف أراضي بيت المال. لا يوجد سبب يجعلنا نشك في الروايات المبكرة، التي بحسبها كان فقهاء الحنفية غائبين عن اجتماع طلب الحضور فيه نورالدين بسبب موقفهم من مثل هذه الأوقاف. لكن، بحسب الصفتي لم يكن فقهاء الأحناف موجودين فقط وإنما وافقوا على الفتوى أيضاً. ومنحنى هذه الروايات كان تقديم الإرصاد، وتمديداً تعيين المناصب والمرتبات وغيرها، بوصفها لم تكن تاريخياً استثنائية، طالما أنها مدعومة بشكل منسجم من طرف الحكام السابقين، كما هي متعارف عليها في الممارسة العرفية ومن ثم لكونها لا اعتراض عليها فقهاً. وعلى العكس، فإن أي محاولة من طرف السلطان أو باشا ما إلغاء الوظائف أو المرتبات وغيرها، في إعادة كتابة التاريخ هذه، يعد الاستثناء موضع المعارضة.

لا يظهر وجود أي حالة إضافية تتطلب الدفاع عن الإرصاد والوظائف والمرتبات وغيرها في أواخر القرن الثامن عشر، رغم أن الآراء بالتأكيد لم تنس[(٢)]. وضمور هذه

(١) ويقدر ميشيل، مع ذلك، أن الرزقات لم تكن أكثر من ١١,٠٪ من الأرض.

(٢) ألفت في عام ١٧٩٥ رسالة أخرى حول مبادئ ملكية الأراضي، على أن هدف المؤلف والسياق السياسي لم يكن واضحاً (عبدالله بن عبدالغني الحنفي، النور البادي في أحكام الأراضي، دار الكتب محفوظة رقم ٥٦٣، فقه حنفي).

المعضلة في مصر قد يعكس التطورات التي قامت في منتصف القرن الثامن عشر، التي استولت فيها أسر عسكرية رائدة على منصب الباشوية، وأحكموا قبضتهم على ضرائب المزارع الريفية والحضرية وأنهوا تقريباً التأثير والنفوذ العثماني الإمبراطوري المباشر. ولقد كان أصحاب الدخول، ولفترة طويلة من منتصف حتى نهاية القرن الثامن عشر، لم يعكر صفوهم.

والجدل الذي أثير حول الإرصاد والوظائف والمرتبات يشير، من منطلق اجتماعي منطقي، إلى وجود مصالح كبرى شائعة بين أعيان القاهرة المتدينين والنخبة العسكرية كأصحاب دخول أكثر مما كان واضحاً في الماضي. وهي تلقي أيضاً ضوء على أيديولوجيا أعيان مصر في القرون السادس عشر إلى الثامن عشر، موضحة كيف كانوا يرون موقعهم في النظام الاجتماعي والاقتصادي. فبالنسبة لهم، كان الإرصاد مفهوماً أساسياً شرع امتيازاتهم كأصحاب ضيع ووظائف وكأشخاص يحصلون على مرتبات وجرايات. وفي الدفاع عن إرث وعزل مرتبات العسكر، كان العلماء إنما يدافعون عن امتيازات تخص كافة أصحاب الدخول.

الطوالع المشرقة في الوقف على طبقة بعد طبقة

تأليف: الشيخ تقي الدين السبكي

تحقيق: د. خالد عبدالله الشعيب(*)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

فقد لعب الوقف دوراً كبيراً في تنمية المجتمعات الإسلامية على مختلف العصور، فقد رعى المساجد والمدارس والمستشفيات وسد خلة المحتاجين والمسنين والأرامل والأيتام.

وإن كان غالب الواقفين يوجهون أوقافهم لأعمال البر والخير إلا أن هناك من الواقفين من تحسس حاجة أولاده وذريته فوجه وقفه لهم، وهو ما عرف عند الفقهاء بالوقف الذري، وفي هذا الوقف يحاول الواقف توفير الحياة الكريمة لأولاده من خلال توجيه الوقف لهم وصرف ريعه عليهم، فهو بهذا يشبه من حيث الجملة نظام التأمينات الاجتماعية في الدول الحديثة.

ونظراً لاختلاف مدلول بعض ألفاظ الواقف في اللغة والعرف قد يحدث نزاع بين ذرية الواقف فيمن يستحق من الوقف ومن لا يستحق، لذلك قام الفقهاء ببيان المقصود من تلك الألفاظ ومن ثم تحديد المستحقين في الوقف، لكن الاختلاف اللغوي في مدلول بعض الألفاظ انعكس على الفقهاء فاختلفوا هم أيضاً في مدلولها، وحاول كل فريق أن يدعم رأيه بنصوص شرعية.

وهذه الرسالة هي مثال لاختلاف الفقهاء في مدلول بعض ألفاظ الواقفين، وقد شجعني على تحقيق هذه الرسالة أنها لعلم من أعلام الفقهاء ناطح بها من تقدمه من علماء مذهبه وأثبت فيها رأيه بكل جدارة واقتدار.

آملاً أن يكون في نشر هذه الرسالة إثراء للمكتبة الوقفية وإثارة لعزيمة علمائنا في البحث والتنقيب في تراثنا العظيم.

(*) أستاذ مساعد في كلية التربية الأساسية - قسم الدراسات الإسلامية.

التعريف بصاحب الرسالة:

أ - اسمه ونشأته:

هو علي بن عبدالكافي بن علي بن تمّام بن يوسف السبكي تقي الدين، أبو الحسن، ولد في ثالث صفر سنة ثلاث وثمانين وستمائة في قرية يقال لها سبك العبيد - وهي قرية بالمنوفية في مصر -.

وقد نشأ علي في بيت علم وصلاح، فقد كان أبوه عبدالكافي من العلماء الصالحين حتى ناب في القضاء ببعض أعمال القاهرة عن شيخ الإسلام تقي الدين بن دقيق العيد، كما تولى قضاء الشرقية وأعمالها والغربية وأعمالها من الديار المصرية، ومن ثم تولاه أبوه بالتربية والتعليم، فتفقه في صغره على والده.

وقد حبب إلى نفسه العلم ومجالسة العلماء حتى أصبح اشتغاله بالعلم يستغرق جميع النهار وغالب الليل، قال ابنه التاج السبكي: كان يخرج من البيت صلاة الصبح فيشتغل على المشايخ إلى أن يعود قريب الظهر، فيجد أهل البيت قد عملوا له فَرُّوجاً فيأكله، ويعود إلى الاشتغال إلى المغرب، فيأكل شيئاً حلواً لطيفاً ثم يشتغل بالليل، وهكذا لا يعرف غير ذلك[(١)].

وسخر الله تعالى والده ووالدته للقيام بأمره فكفياه مؤنة الحياة ومشاغلها فلا يدري هو شيئاً من حال نفسه، يقول تقي الدين عن نفسه: فإني نشأت غير مكلف بشيء من جهة والدي، وكنت في الريف قريباً من عشرين سنة، وكان الوالد يتكلف لي ولا أتكلف له[(٢)].

وكان من شدة حرص والده على عدم اشتغال ولده علي إلا بالعلم أنه لما زوجه ألزم زوجته أن لاتحدثه بشيء من أمر نفسها.

يقول ابنه التاج: ثم زوجه والده بابنة عمه وعمره خمس عشرة سنة، وألزمها أن لا تحدثه في شيء من أمر نفسها، وكذلك ألزمها والدها، وهو عمه الشيخ صدر الدين، فاستمرت معه، ووالده ووالدها يقومان بأمرهما، وهو لا يراها إلا وقت النوم، وصحبته مدة، ثم إن والدها بلغه أنها طالبته بشيء من أمر الدنيا، فطلبه وحلف عليه بالطلاق ليطلقها فطلقها.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ١٤٤/١٠.

(٢) الدرر الكامنة ٧٨/٤.

فانظر إلى اعتناء والده وعمه بأمره، وكان ذلك خوفاً منهما أن يشتغل باله بشيء غير العلم(٣).

ب - شيوخه وتلامذته:

وبسبب جده واجتهاده وعناية أسرته به نال الشيخ تقي الدين حظاً وافراً من العلم لكن نفسه لم تشبع بعد وأرادت أن تبلغ الغاية في العلوم فذهب إلى القاهرة قاصداً أكابر علماء عصره، فتفقه على شافعي زمانه الفقيه نجم الدين بن الرفعة، وقرأ أصول الدين وأصول الفقه وسائر المعقولات على الإمام النظار علاء الدين الباجي، وقرأ المنطق والخلاف على سيف الدين البغدادي، وقرأ التفسير على الشيخ علم الدين العراقي، وأخذ القراءات عن الشيخ تقي الدين بن الصائغ، وقرأ الفرائض على الشيخ عبدالله الغماري المالكي، وأخذ الحديث عن الحافظ شرف الدين الدمياطي، وأخذ النحو عن الشيخ أبي حيان، وصحب في التصوف تاج الدين بن عطاء الله.

واعتنى الشيخ تقي الدين بالحديث النبوي عناية بالغة ورحل فيه إلى الشام والإسكندرية وسمع من حفاظ عصره، فسمع بالقاهرة من علي بن نصرالله الصواف، وعلي بن عيسى بن القيم، وعلي بن محمد بن هارون الثعلبي، والحافظ أبي محمد عبدالمؤمن بن خلف الدمياطي، وشهاب بن علي المحسني وغيرهم.

وسمع بدمشق من ابن الموازيني، وابن مشرف، وأبي بكر بن أحمد بن عبدالدائم، وأحمد بن موسى الدشتي، وعيسى المطعم، وغيرهم.

وسمع بالإسكندرية من أبي الحسين يحيى بن أحمد بن عبدالعزيز بن الصواف، وعبد الرحمن بن مخلوف بن جماعة، ويحيى بن محمد بن عبدالسلام.

وبسبب تولي الشيخ تقي الدين التدريس في عدة مدارس وجلوسه للتحديث تفقه عليه وسمع منه خلائق من أشهرهم الحافظ الكبير أبي الحجاج يوسف بن الزكي المِزِّي، والحافظ الكبير أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي، والحافظ تقي الدين أبي الفتح محمد بن عبداللطيف السبكي، وأبي محمد البرزالي.

ج - مناصبه العلمية:

في سنة سبع وسبعمائة عاد الشيخ تقي الدين من رحلاته العلمية إلى القاهرة وقد تضلع من العلوم وحاز الفنون واستحق بحق لقب الفقيه المحدث الحافظ المفسر المقرئ

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ١٠/١٤٥.

الأصولي المتكلم فأقبل على التصنيف والفتيا وتدريس الطلبة وانتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي بمصر، وفي سنة تسع وثلاثين وسبعمائة طلبه السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون، وذكر له أن قضاء الشام قد شغر بوفاة جلال الدين القزويني وطلب منه أن يتولى القضاء فقبل بعد ممانعة طويلة، فباشر القضاء بهمة وصرامة وعفة وديانة، وتولى بدمشق مع القضاء خطابة الجامع الأموي فباشرها مدة لطيفة، كما ولي بعد وفاة الحافظ المزي مشيخة دار الحديث الأشرفية، ثم ولي تدريس الشامية البرانية عند شغورها بموت الشيخ شمس الدين بن النقيب.

د - مصنفاته:

كان الشيخ تقي الدين كثير التصنيف، يقول عنه ابن حجر: كان لا تقع له مسألة مستغربة أو مشكلة إلا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيها شتاتها طال أو قصر(٤).

لذا بلغت تصانيفه كما عدها ابنه تاج الدين ثلاثين ومائة(٥). نذكر منها أهمها وهي:

١ - الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم، لم يكمله.

٢ - تكملة «المجموع شرح المذهب» أكمل شرح النووي رحمه الله، فبدأ من باب الربا ووصل إلى أثناء التفليس.

٣ - الابتهاج في شرح المنهاج للنووي، لم يكمله وصل فيه إلى أوائل الطلاق.

٤ - الإبهاج في شرح المنهاج، في أصول الفقه، عمل فيه قطعة يسيرة فانتهى إلى مسألة مقدمة الواجب، ثم أعرض عنه، فأكمله ابنه تاج الدين.

٥ - التحقيق في مسألة التعليق، وهو الرد الكبير على ابن تيمية في مسألة الطلاق.

٦ - رفع الشقاق في مسألة الطلاق، وهو الرد الصغير على ابن تيمية.

٧ - شفاء السقام في زيارة خير الأنام عليه الصلاة والسلام، رد فيه على ابن تيمية في مسألة الزيارة.

٨ - السيف المسلول على من سب الرسول.

٩ - نور المصابيح في صلاة التراويح.

---

(٤) الدرر الكامنة ٤/٧٦.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى ١٠/٣٠٧.

وفاته:

توفي الشيخ تقي الدين السبكي في ثالث جمادى الآخرة سنة ست وخمسين وسبعمائة في القاهرة، ودفن بباب النصر، تغمده الله برحمته ورضوانه وأسكنه فسيح جناته[٦].

رسالة الطوالع المشرقة:

رسالة الطوالع المشرقة في الوقف على طبقة بعد طبقة هي إحدى الرسائل الكثيرة التي كتبها الشيخ تقي الدين، وقد صنف الشيخ تقي الدين قبل تصنيفه لهذه الرسالة رسالتين في الموضوع ذاته ثم جمع خلاصة ما في التصنيفين في رسالة الطوالع المشرقة.

يقول الشيخ تقي الدين بعد أن أجاب على سؤال في موضوع الرسالة جواباً مختصراً وبيَّن في الجواب أن له تصنيفاً في موضوع السؤال قال: والتصنيف الذي كتبته في طبقة بعد طبقة موجود فمن أراد فلينظره، وهو تصنيفان: أحدهما نُقُولٌ سميته «المباحث والنُّقُول المشرقة»، والآخر سميته «الطوالع المشرقة» ذكرت فيه بعض ما فيهما[٧].

وموضوع الرسالة يتناول مسألة مهمة من مسائل الاستحقاق، وهي ما تفيده عبارة «بطناً بعد بطن» التي يذكرها الواقفون كثيراً في الوقف على الأولاد، وقد رأى الشيخ تقي الدين فيها رأياً غير ما رآه شيخا المذهب الشافعي الرافعي والنووي، فوضع تلك الرسالة لبيان المسالة بتفصيلاتها وأقام فيها الحجة لما ذهب إليه.

وصف النسخ:

اعتمدت في تحقيق الرسالة على نسختين:

أ - نسخة مصورة من دار الكتب الظاهرية في سوريا، وهي مصنفة برقم ٢٣١١ - فقه شافعي ٣٧٤، وتقع هذه النسخة في (٧) ورقات، ومسطرتها (١٩) سطراً، وهي نسخة جيدة كاملة وخطها واضح، ولا يوجد فيها سقط أو طمس، وفي آخرها أن

(٦) لمزيد من التفصيل في ترجمة الشيخ تقي الدين السبكي انظر طبقات الشافعية الكبرى ١٣٩/١٠ والدرر الكامنة ٧٤/٤، طبقات الشافعية لابن هداية الله ٨٩، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٨/ ٣٠٨، بغية الوعاة ١٧٦/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣٧/٣، البداية والنهاية ٢٥٢/١٤، تذكرة الحفاظ ١٤٩٠/٤، البدر الطالع ٤٦٧/١، هدية العارفين ٧٢٠/١.

(٧) فتاوى السبكي ١٦٨/٢ ط القدسي.

ناسخها هو محمد بن محمد بن داود البازلي الشافعي، وقد تم الانتهاء من نسخها في الثاني والعشرين من شوال سنة ثلاثة عشر وتسعمائة.

وقد اتخذت هذه النسخة أصلاً لكمالها ووضوحها ومعرفة تاريخ نسخها، ورمزت لها بحرف (ظ).

ب - نسخة مصورة من إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت، وهي مصنفة برقم ٤٥(٥)، وتقع هذه النسخة في (٦) ورقات، ومسطرتها (٢٥) سطراً، وهي من مخطوطات الشيخ عبدالله خلف الدحيان، ورمزت لها بحرف (ع) وهي نسخة واضحة مصححة، لا يوجد فيها طمس، إلا أنها ناقصة الآخر حيث انتهت هذه النسخة بعبارة: «وكلام الإمام في النهاية بمعنى كلام البسيط وإن كان كلام؟».

ولا توجد في هذه النسخة إشارة إلى اسم ناسخها أو تاريخ نسخها.

وأود في هذه المناسبة أن أسجل شكري وتقديري للأستاذ خالد المطوطح مراقب المخطوطات في إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية الذي أرشدني إلى هذه المخطوطة ووفر إحدى نسخها بسهولة ويسر.

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله والصلاة على الرسول محمد وآله وصحبه وسلم فقد جرى الكلام

في هذه الأيام على قول الرافعي والنووي أن قوله وقفت على أولادي وأولاد أولادي

بطنا بعد بطن يقتضي التسوية بين الكل وأنه للتعميم لا للترتيب واقتضى نظري في ذلك

أنه إن قلنا اسم الولد يشمل ولد الولد فيكون للترتيب في جميع البطون وإن قلنا لا يشمل

وهو الأصح فيكون الترتيب في البطنين المذكورين ولا يستحق البطن الثالث شيئا ولا

الصفحة الأولى من المخطوطة (ظ)

يراعي الترتيب ولو قال على أولادي وأولاد أولادي بطنا بعد بطن سوى بين الكل
وقوله بطنا بعد بطن للتعميم وقال الروياني يراعى الترتيب انتهى كلامه وقال
الرافعي رحمه الله تعالى لو قال وقفت على أولادي وأولاد أولادي فلا ترتيب
بل يسوى بين الكل ولو زاد وقال ما تناسلوا أو بطنا بعد بطن فكذلك ويحمل
على التعميم وعن الروياني أن قوله بطنا بعد بطن يقتضي الترتيب وبه أجاب بعض
أصحاب الإمام هذا كلام الرافعي ونسبته إلى بعض أصحاب الإمام عجيب منه
مع كونه في كلام الإمام وفي كلام الغزالي الذي هو أشهر أصحاب الإمام وهو يشرح
كلامه لكنه ليس في الوجيز الذي هو شرحه وما اطلع على الوسيط في ذلك الوقت
وأما بقية كلام الرافعي فهو حرف في التهذيب والله أعلم

وقع الفراغ من تعليقه [illegible] محمد بن داود
[illegible] في الثاني [illegible]
من شوال المبارك [illegible]
[illegible]
[illegible]
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم
أستغفر الله
تمام

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ظ)

فيه إلا بالله العلي العظيم والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
أن هدانا الله والحمد لله أولاً وآخراً حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده يا ربنا لك
الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك حمداً طيباً مباركاً فيه عدد
خلقك ورضى نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك وسبحان الله مثل ذلك
والله أكبر مثل ذلك وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وأزواجه وذريته عدد
معلوماتك ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون وكلما غفل عن ذكرك الغافلون
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين تمت بحمد الله وعونه الطوالع المشرقة في الوقف على
طبقة بعد طبقة للشيخ الإمام الأوحد الهمام علم الأئمة الأعلام
الشيخ تقي الدين علي بن قاضي القضاة زين الدين عبد الكافي السبكي ...

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله والصلاة على رسول الله محمد وآله وصحبه فقد جرى الكلام
في هذه الأيام في قول الرافعي والنووي رضي الله عنهما أن قوله وقفت
على أولادي وأولاد أولادي بطناً بعد بطن تقتضي التسوية بين الكل
وأنه للتعميم لا للترتيب واقتضى نظري في ذلك أنه إن قلنا اسم الولد
يشمل ولد الولد فيكون للترتيب في جميع البطون وإن قلنا لا يشمل وهو
الصحيح فيكون للترتيب في البطنين المذكورين ولا يستحق البطن الثالث
شيئاً وهو منقول صريحاً في الحاوي للماوردي رحمه الله تعالى فقد رأيت
أن أكتب ما تلخص من نظري في هذه المسألة وأبين كلام الأصحاب فيها وما هو الصحيح
الذي يجب أن يفتى به ويعمل به في ذلك فأقول الصيغة المذكورة تقع في صور
أحدها أن يجمع بينها وبين قوله ما تناسلوا كقوله وقفته على أولادي وأولاد أولادي
ما تناسلوا بطناً بعد بطن أو بطناً بعد بطن ما تناسلوا فاقتصر على المذكورين ...
لم يكن ... قائلاً فلا شك أن قوله ما تناسلوا للتعميم كأنه قال وإن سفلوا إلا أن جعلنا
قوله ما تناسلوا خاصاً على المذكورين فقط لم يكن ... قائلاً لأن من ... أنهم
ما تناسلوا والعرف يشهد بحمل ما تناسلوا على ذلك ويكون الضمير في تناسلوا

الصفحة الأولى من المخطوطة (ع)

له يخالفه والرجوع الى قول الاكثر لان الدليل اقوى وليس على العمل بالظن
الضعيف المقابل له والحالة هذه دليل شرعي فيكون اتباعه خطا وان لم يظهر
له دليل فان قلنا ان المجتهد اذا لم يظهر له دليل يجوز له التقليد كما هو
قول بعض العلما فههنا اولى والا فيحتمل ان يقال يجب عليه التوقف ويحتمل
ان يقال له يتبع قول الاكثر لانه يفيد الظن والعمل بالظن واجب ما لم يدل
على الغاية دليل وبلغني عن ابن عبد السلام انه قال مذهب الشافعي ترك
العمل بالظن الا ما قام الدليل على اعماله ومذهب مالك العمل به الا ما قام
الدليل على الغائه ولم يثبت عندي هذا النقل عن ابن عبد السلام لكنه
يمكن ان يوخذ من اختلافهما في المصالح المرسلة واما اذا لم يكن الشخص
من اهل النظر فلا ينبغي له الفتوى اصلا اذا كان هناك من هو بصفة الفتيا
فههنا قد يرخص لمن ليس من اهل النظر اذا علم ان المعظم على شي الفتوى
به وكانه نوع من النظر لافادته الظن وغير قول الاكثر لا يفيد عنده ظنا ولا
دليل عليه فامتنع عليه الفتوى والعمل به وكان الاصحاب المتاخرين رحمهم لما راوا
قصور اكثر الناس عن النظر جعلوا لهم هذه الطريقة ان يفتوا بقول المعظم لعجزهم
عن الدليل وعدم وجود من هو اهل للفتوى ولا باس ان نذكر نصوص الاصحاب
في هذه المسئلة لتكمل الفائدة فنقول قال الغزالي في البسيط في حكم
الوقف الصحيح وفيه مسائل الاولى ان الواو عند الاطلاق فيه للجمع والتشريك
فاذا قال وقفت على اولادي واولاد اولادي فيستوي فيه البطن الثاني
والاول ثم قال وليس الواو نصا في هذا بنفسه لانه لو قال بعده بطنا بعد بطن
لم يكن رفعا للاول بل كان تنزيلا له على الترتيب فدل على انه دائر بين الترتيب
والتشريك ولكنه عند الاطلاق يحمل على التشريك هذا كلامه في البسيط
و[illegible] هو من احسن كلام رايناه في هذه المسئلة وفيه اشارة قوية الى انه
لا يتعدى البطنين كالاحتمال الذي ابديناه فيما سبق الا ان جعله تنزيلا
له ولم يقل انه زيادة عليه فكلامه يشير الى انه للترتيب لا للتعميم وكلامه
في الوسيط وكلام الامام في النهاية يعني كلام البسيط وان كان كلام

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ع)

الطوالع المشرقة في الوقف على طبقة بعد طبقة

للشيخ الإمام الأوحد الهمام علم الأئمة الأعلام الشيخ تقي الدين
علي بن قاضي القضاة زين الدين عبدالكافي السبكي
رحمهم الله[١]

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد، حمداً لله، والصلاة على رسوله[٢] محمد وآله وصحبه وسلم[٣]، فقد جرى الكلام في هذه الأيام على[٤] قول الرافعي[٥] والنووي[٦] رضي الله عنهما[٧] أن قوله:

(١) في (ظ) لا يوجد اسم الرسالة ولا المؤلف.

(٢) في (ع) على رسول الله.

(٣) ساقطة من (ع).

(٤) في (ع) في.

(٥) الرافعي (٥٥٧-٦٢٣هـ) هو عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم بن الفضل القزويني، أبو القاسم الرافعي - نسبة إلى رافع بن خديج الصحابي - من أئمة فقهاء الشافعية وأعيانهم، قال التاج السبكي: كان الإمام الرافعي متضلعاً من علوم الشريعة تفسيراً وحديثاً وأصولاً،.. أما الفقه فهو فيه عمدة المحققين وأستاذ المصنفين، سمع الحديث من جماعة منهم عبدالله بن أبي الفتوح العمراني والحافظ أبو العلاء الحسن بن أحمد العطار الهمداني، وروى عنه الحافظ عبدالعظيم المنذري وغيره، كان له مجلس بقزوين للتفسير ولتسميع الحديث، وكانت له كرامات كثيرة.
من تصانيفه: «العزيز في شرح الوجيز»، و«الشرح الصغير» و«المحرر»، و«شرح مسند الشافعي»، (طبقات الشافعية الكبرى ٢٨١/٨، طبقات الشافعية لابن هداية الله ٨٣، والأعلام ٥٥/٤).

(٦) النووي (٦٣١-٦٧٦هـ) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن النووي - نسبة إلى نوى من قرى حوران جنوبي دمشق - أبو زكريا، محيي الدين، كان حافظاً لمذهب الشافعي وأصوله محرراً له محدثاً عالماً بالعربية وأقوال الصحابة والتابعين واختلاف العلماء ووفاقهم، كان يقرأ كل يوم اثني عشر درساً على المشايخ شرحاً وتصحيحاً فقهاً وحديثاً وأصولاً ونحواً ولغة إلى أن برع وبارك الله له في العمر اليسير ووهبه العلم الكثير ولي دار الحديث الأشرفية بعد موت أبي شامة، تفقه على كمال الدين إسحاق المغربي وكمال الدين سلار الإربلي وعزالدين عمر بن أسعد الإربلي.
من تصانيفه: «المنهاج»، و«الروضة»، و«شرح المهذب» ولم يكمله وكلها في الفقه، و«المنهاج في شرح صحيح مسلم»، و«الأذكار» وغيرها.
(طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٥٣/٢ ط عالم الكتب ١٩٨٧م، طبقات الشافعية لابن هداية الله ٨٦-٨٧، والأعلام ١٤٩/٨).

(٧) رضي الله عنهما ساقطة من (ع).

وقفت على أولادي وأولاد أولادي بطناً بعد بطن يقتضي التسوية بين الكل وأنه للتعميم لا للترتيب[(٨)]، واقتضى نظري في ذلك أنه إن قلنا اسم الولد يشمل[(٩)] ولد الولد فيكون للترتيب في جميع البطون، وإن قلنا لا يشمل وهو الأصح[(١٠)] فيكون الترتيب[(١١)] في البطنين المذكورين ولا يستحق البطن الثالث شيئاً، وهو منقول صريحاً في الحاوي[(١٢)] للماوردي[(١٣)] رحمه الله تعالى.

وقد رأيت أن أكتب ما تلخص من نظري في هذه المسألة، وأبين كلام الأصحاب فيها، وما هو الصحيح الذي يجب أن يفتى[(١٤)] ويعمل به في ذلك، فأقول:

---

(٨) أي فيعطى جميع أفراد الأولاد وأولادهم ذكرهم وأنثاهم بالسوية فيشارك أولاد الأولاد الأولاد.
قال الرافعي: لو قال وقفت على أولادي وأولاد أولادي فلا ترتيب بل يسوي بين الكل، ولو زاد.
وقال: ما يتناسلون أو بطناً بعد بطن فكذلك ويحمل على التعميم.
(العزيز شرح الوجيز ٢٧٦/٦).
وقال النووي: قوله وقفت على أولادي وأولاد أولادي يقتضي التسوية بين الكل، وكذا لو زاد ما تناسلوا أو بطناً بعد بطن.
(المنهاج مع مغني المحتاج ٣٨٦/٢).

(٩) في (ع) مثل.

(١٠) في (ع) للترتيب.

(١١) قال الرافعي: إذا وقف على الأولاد هل يدخل فيه أولاد الأولاد؟ فيه وجهان: أصحهما: وهو المذكور في الكتاب لا، لأنه يقع حقيقة على أولاد الصلب، ألا ترى أن ينتظم أن يقال: ليس هذا ولده وإنما هو ولد ولده. والثاني: نعم؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ سورة الأعراف/ ٢٧).
(العزيز شرح الوجيز ٢٧٨/٦).

(١٢) قال الماوردي في الحاوي: ولا شيء لأولاد أولاده إذا كان وقفه على أولاده، وقال: ولو وقف وقفاً على أولاده وأولاد أولاده كان ذلك للبطن الأول من أولاد صلبه وللبطن الثاني وهم أولاد أولاده يشترك البطن الثاني والبطن الأول فيه إلا أن يقول: ثم على أولادهم، أو يقول: بطناً بعد بطن، فلا يشترك البطن الثاني والبطن الأول حتى إذا انقرض الأول أخذ البطن الثاني حينئذٍ، فإذا انقرض البطن الثاني فلا حق فيه للبطن الثالث.
(الحاوي الكبير للماوردي ٣٩١/٩).

(١٣) الماوردي (٣٦٤-٤٥٠هـ) هو علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن، المعروف بالماوردي - نسبة إلى بيع ماء الورد - ولد بالبصرة وانتقل إلى بغداد، كان إماماً في الفقه والأصول والتفسير، وهو من أصحاب الوجوه عند الشافعية، تفقه على الصيمري وأبي إسحاق الإسفرائيني، وهو أول من لقب بـ «أقضى القضاة»، كانت له مكانة رفيعة عند الخلفاء.
من تصانيفه: «الحاوي الكبير» شرح فيه مختصر المزني، و«الإقناع» في الفقه، و«الأحكام السلطانية»، و«أدب الدين والدنيا».
(طبقات الشافعية الكبرى ٣٠٣/٣-٣١٤، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٢١٨/٥).

(١٤) في (ع) نفتى به.

الصيغة المذكورة تقع في صور:

إحداها[١٥]:

أن يجمع بينها وبين قوله ما تناسلوا، كقوله وقفته على أولادي، وأولاد أولادي ما تناسلوا بطناً بعد بطن، أو بطناً بعد بطن ما تناسلوا فلا شك أن قوله ما تناسلوا للتعميم، كأنه قال وإن سفلوا: لأنا لو[١٦] جعلنا قوله ما تناسلوا قاصراً على المذكورين فقط لم يكن فيه فائدة[١٧]؛ لأن من المعلوم أنه لهم[١٨] ما تناسلوا (فحمل على شيء زائد كأنه قال عليهم وعلى أعقابهم ما تناسلوا)[١٩]، والعرف يشهد بحمل ما تناسلوا عائداً[٢٠] على أولاد الأولاد مراداً بهم هم وأنسالهم على وجه المجاز، ووجه المصير[٢١] إلى المجاز ما ذكرناه من العرف، والحمل على فائدة زائدة، إذا عرف هذا فقوله بعد[٢٢] ذلك بطناً بعد بطن فيه وجهان:

أحدهما: أفتى به الأستاذ أبو طاهر محمد بن محمد بن محمد بن مَحْمِش الزيادي[٢٣] والقاضي الحسين بن محمد المروروذي[٢٤] أنه للترتيب[٢٥]، وهو الصحيح،

---

(١٥) في (ع) أحدها.

(١٦) لو ساقطة من (ع).

(١٧) في (ع) قابلاً.

(١٨) في (ظ) هم.

(١٩) ما بين معكوفين ساقط من (ع).

(٢٠) في (ظ) أبداً.

(٢١) في (ظ) الضمير.

(٢٢) في (ع) مع.

(٢٣) الزيادي (٣١٧-٤١٠هـ) هو كما ذكر المصنف محمد بن محمد بن محمش، أبو طاهر، الزيادي، كان شيخاً أديباً عارفاً بالعربية محدثاً فقيهاً، كان إمام المحدثين والفقهاء بنيسابور في زمانه، سمع الحديث من أبي حامد بن بلال ومحمد بن الحسين القطان وعبدالله بن يعقوب الكرماني وغيرهم، وروى عنه أبو عبدالله الحاكم والحافظ أبو بكر البيهقي، وأخذ الفقه عن أبي الوليد وأبي سهل، وعنه أخذ أبو عاصم العبادي وغيره.
(طبقات الشافعية ١٩٨/٤، شذرات الذهب ٦٠/٥، طبقات الشافعية لابن هداية الله ٤٢).

(٢٤) القاضي الحسين (؟-٤٦٢هـ) هو الحسين بن محمد بن أحمد، أبو علي القاضي المروروذي، إمام جليل من أعيان الشافعية ورفعاء أصحابهم، روى الحديث عن أبي نعيم عبدالملك الإسفرايني، وروى عنه عبدالرزاق المنيمي ومحيي السنة البغوي وغيرهما، وتخرج عليه كثير من الأئمة منهم إمام الحرمين والمتولي والبغوي، من كثرة علمه لقب بحبر الأمة. وقال إمام الحرمين: هو حبر المذهب على الحقيقة. من تصانيفه: «التعليقة» في الفقه».
(تهذيب الأسماء واللغات ١٦٤/١، طبقات الشافعية ٣٥٦/٤، والأعلام ٢٥٤/٢).

(٢٥) نقل قول الزيادي أنه للترتيب الرافعي والبغوي.
(انظر العزيز شرح الوجيز ٢٧٦/٦ ونصه: وعن الزيادي أن قوله: بطناً بعد بطن يقتضي الترتيب وبه أجاب بعض أصحاب الإمام. وانظر التهذيب ٥٢٣/٤).

والوجه فيه ظاهر[٢٦]؛ لأن صيغة «بعد» تقتضي[٢٧] استحقاقهم بعد البطن الأول، فيكون متأخراً عنهم، وهذا هو الترتيب، وكأنه قال: وقفت عليهم مرتبين[٢٨]، وبطناً في موضع الحال، ويجوز فيه النصب - وهو الأشهر - والرفع، وقوله بعد صفة[٢٩] لمحذوف أي كائناً بعد بطن.

والوجه الثاني: أنه ليس للترتيب، قاله الشيخ أبو عاصم العبادي[٣٠]والفوراني[٣١] وجعلا معناه ما تناسلوا، ويلزمهما على ذلك أنه تأكيد والتأسيس أولى من التأكيد، ولذلك قلنا إن الوجه الأول أصح.

ولم يذكر الرافعي[٣٢] رحمه الله تعالى هذه المسألة، وأظن أن منشأ الخلاف فيها أن بعد ظرف زمان دال على أن مظروفه[٣٣] واقع فيه من غير تعرض؛ لأنه في الماضي أولاً، وقد يقصد بها موضوعها الأعم، وقد يقصد كل واحد من الخاصتين[٣٤]، فيقال الخمس لذوي القربى بطناً بعد بطن بمعنى أنه[٣٥] لا ينقطع والترتيب فيه، معناه أن من لم يوجد مرتب على من وجد، ولو وجد جماعة لا يستحقون[٣٦] وإن كان بعضهم أعلى من

---

(٢٦) في (ع) وجهه ظاهر.

(٢٧) في (ع) تقتضي أن.

(٢٨) في (ع) مترتبين.

(٢٩) في (ع) ظرف.

(٣٠) أبو عاصم العبادي (٣٧٥-٤٥٨هـ) هو محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن عباد، أبو عاصم العبادي الهروي، كان إماماً جليلاً حافظاً للمذهب، أخذ العلم عن أربعة: القاضي أبي منصور محمد بن محمد الأزدي بهراة، والقاضي أبي عمر البسطامي، والأستاذ أبي طاهر الزيادي، وأبي إسحاق الإسفراييني بنيسابور.
من تصانيفه: «الزيادات»، و«زيادات الزيادات»، و«المبسوط» و«أدب القضاء».
(تهذيب الأسماء واللغات ٢٤٩/٢، طبقات الشافعية الكبرى ١٠٤/٤، شذرات الذهب ٢٥١/٥).

(٣١) الفوراني (؟-٤٦١هـ) هو عبدالرحمن بن محمد بن أحمد فوراني الفوراني، أبو القاسم المروزي، إمام كبير كان حافظاً للمذهب، وكان شيخ أهل مرو، من كبار تلامذة أبي بكر القفال وأبي بكر المسعودي، سمع الحديث من علي بن عبدالله الطيسفوني وأستاذه أبي بكر القفال، روى عنه البغوي صاحب التهذيب، وعبدالمنعم بن أبي القاسم القشيري وزاهد بن طاهر وغيرهم.
من تصانيفه: «الإبانة» و«العمد».
(تهذيب الأسماء واللغات ٢٨٠/٢، طبقات الشافعية الكبرى ١٠٩/٥).

(٣٢) الرافعي تقدمت ترجمته في هامش ١٥.

(٣٣) في (ع) مظروف.

(٣٤) في (ع) الخاصين.

(٣٥) أنه ساقطة من (ع).

(٣٦) في (ع) يستحقوا.

بعض[٣٧]، وتقول: الوضوء يطهر[٣٨] الأعضاء الأربعة عضواً بعد عضو ولو طهرها معاً لم يصح[٣٩]، وهذا يشبه قولنا: رجل، له دلالتان على الذكورة والإفراد، فتارة يقصد هذا، وتارة يقصد هذا، ونحن نقول لا يتنافى أن يقصدهما معاً، وهذا معنى اللفظ، وليس من حمل المشترك على معنييه، وأما كون دلالته على منع التقديم فبالمفهوم.

إذا عرف هذا فمن لا يقول بالترتيب يقول معنى بعد عدم الانقطاع، ولا ينفي استحقاق كل بطن إذا وجد مع أعلى منه؛ لأن ذلك بالمفهوم، والمفهوم لا يعمل به في الأوقاف[٤٠]، ونحن نقول حقيقة الترتيب تقتضي أن كل شيء جعل بعد لا يستحق مع الذي قبله، والبطن الثاني جعل بعد فلا يستحق مع الأول إذا وجدا معاً، والدليل عليه أن الوقف دلّ على استحقاق البطن الثاني بعد، فهو مقيد بذلك فينتفي استحقاقه مع الأول أو قبله بالأصل لا من باب المفهوم، ولعل المخالف يقول هذا الأصل مرفوض بقوله على أولادي وأولاد أولادي فإنه اقتضى[٤١] استحقاقهم، ولفظ[٤٢] «بعد» على هذا التقدير لا يعارضه[٤٣].

وجواب هذا أنه ما اقتضى استحقاقهم إلا على الوجه الخاص، إذا عرف هذا فإن قلنا بقول أبي عاصم[٤٤] اشترك فيه جميع الأولاد وأولادهم وإن سفلوا لا يخرج منهم أحد.

وإن قلنا بالأصح ترتبوا فيقدم البطن الأول وهم أولاد الصلب ثم أولادهم ثم أولاد أولادهم، وهكذا على هذا الترتيب، فإن البطن في العرف اسم لكل منهما، والترتيب المطلق محمول على تقديم العالي على السافل؛ لأنه العرف الغالب في الأوقاف[٤٥].

---

(٣٧) في (ع) وأن بعضهم أعلى وبعضهم أسفل.

(٣٨) في (ع) تطهير.

(٣٩) معنى كلام الشيخ تقي الدين أن «بعد» تفيد معنيين: الترتيب، والاستمرارية وقد مثل للاستمرارية بمثال ذوي القربى، ومثل للترتيب بتطهير أعضاء الوضوء. وقد تطلق «بعد» للدلالة على الظرفية الزمانية من غير ملاحظة هذين المعنيين كقولك: جاء زيد بعد المغرب، وهذا هو المقصود بقول الشيخ تقي الدين بـ «موضوعها الأعم».

وقد صرح اللغويون بإفادة «بعد» للترتيب، قال ابن فارس: «بعد» تدل على أن يعقب شيء شيئاً، تقول جاء زيد بعد عمرو، ويقولون إنها تكون بمعنى مع، يقال: هو كريم وهو بعد هذا فقيه، أي مع هذا. (الصاحبي في فقه اللغة لأحمد بن فارس ١٤٧ ط مؤسسة «أبو بدران» - بيروت ١٩٦٣م).

(٤٠) في (ع) لأن دلالة المفهوم لا يعمل بها.

(٤١) في (ع) يقتضي.

(٤٢) في (ع) لفظة.

(٤٣) في (ع) لا تعارضه.

(٤٤) أبو عاصم تقدمت ترجمته في هامش ٣٠.

(٤٥) في (ع) الأوقات.

وإنما قلنا هذا لأنه قد يقال إن كلاً من البطون يسمى بطناً يحتمل أن يجعله الواقف متأخراً في الاستحقاق وإن كان متقدماً في الوجود، فيؤخر الأولاد عن أولاد الأولاد لكن العرف أنا إذا حملنا بطناً بعد بطن على الترتيب كان معناه أن أولاد الأولاد بعد الأولاد، ولولا ذلك[٤٦] لكان مجهولاً.

ثم اعلم أن في الترتيب ما يؤدي إلى التخصيص؛ لأنه قد يموت بعض البطن الثاني قبل أن يصل إليه الوقف فيكون خارجاً من الوقف، وقد يعترض علينا من لم يقل بالترتيب بذلك، لأنا[٤٧] نقول في الحمل على غير الترتيب تجوز في لفظة «بعد» فإن حقيقتها الترتيب، وإن دار الأمر بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى.

ولو قال الواقف والمسألة هذه: نسلاً بعد نسل موضع قوله بطناً بعد بطن فلا أعرف فيه نقلاً، لكن ينبغي أن لا يكون للترتيب؛ لأن كل من وجد وإن كان من[٤٨] بطنين فأكثر يسمى نسلاً فيستحقون ويكونون هم النسل الأول، ومن لم يوجد بعدهم النسل الثاني إذا وجد بخلاف البطن فإن للعرف فيه دلالة تخص الطبقة الواحدة من النسل.

ولو كان لفظ الواقف: وقفت على ذريتي أو نسلي بدلاً عن قوله أولادي وأولاد أولادي استغنى عن قوله ما تناسلوا، ويجري في قوله بطناً بعد بطن ما سبق، كذا تقتضيه العلة[٤٩] واللفظ وإن لم أره منقولاً، ولم يتعرض الرافعي رحمه الله لشيء[٥٠] من هذه المسائل.

المسألة الثانية:

أن يقول على أولادي وأولاد أولادي بطناً بعد بطن، ولا يقول ما تناسلوا، فالذي اقتضاه كلام الماوردي[٥١] - وهو الصحيح - أنه إن قلنا[٥٢] اسم الولد يشمل ولد الولد فهو كالمسألة المتقدمة، وإن قلنا لا يشمل - وهو الصحيح -[٥٣] فيكون مرتباً[٥٤] بين البطنين

(٤٦) في (ع) ولو كان ذلك.
(٤٧) في (ع) لكنا.
(٤٨) في (ظ) في.
(٤٩) في (ع) الفقه.
(٥٠) في (ظ) إلى شيء.
(٥١) الماوردي تقدمت ترجمته في هامش (١٣).
(٥٢) في (ظ) قلت.
(٥٣) عبارة: وهو الصحيح ساقطة من (ع).
(٥٤) في (ظ) ترتيبا.

خاصة، فإذا انقرض البطن الأول كان للثاني، فإذا انقرض الثاني لا يصرف إلى أولادهم شيء بل إن كان الواقف ذكر مصرفاً آخر صرف له وإلا كان منقطع الآخر، وعلى الوجهين عند الماوردي هي للترتيب لا خلاف عنده في ذلك، فإنه لم يذكر(٥٥) قول أبي عاصم(٥٦).

وممن وافقه على أنها(٥٧) للترتيب في هذه الصورة المذكورة البندنيجي(٥٨) وإمام الحرمين(٥٩) والغزالي(٦٠) في البسيط والوسيط، قال في البسيط: إذا قال وقفت على أولادي وأولاد أولادي فيستوي فيه البطن الأول والثاني، ثم قال: وليس الواو نصاً في هذا الوجه(٦١)، لأنه لو قال بعده بطناً بعد بطن لم يكن رفعاً للأول بل كان تنزيلاً له(٦٢) على

---

(٥٥) في (ظ) يرد.

(٥٦) انظر الحاوي الكبير ٣٩١/٩.

(٥٧) في (ع) إلغاء الترتيب.

(٥٨) البندنيجي (٤٠٧-٤٩٥هـ) هو محمد بن هبة الله بن ثابت، أبو نصر، البندنيجي، فقيه من كبار أصحاب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، يعرف بفقيه الحرم لمجاورته بمكة نحواً من أربعين سنة وكان ضريراً، سمع الحديث وحدث عنه إسماعيل بن محمد الحافظ وغيره، مولده ببندنيج (بقرب بغداد) ووفاته بذي الذنبتين باليمن.
من تصانيفه: «الجامع» و«المعتمد» كلاهما في الفقه.
(طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٧/٤، والأعلام ١٣٠/٧، وطبقات الشافعية لابن هداية الله ٦٥).

(٥٩) إمام الحرمين (٤١٩-٤٧٨هـ) هو عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني النيسابوري، أبو المعالي، فقيه من كبار فقهاء الشافعية أصولي متكلم أديب، ولد في جوين من نواحي نيسابور، أخذ الفقه والحديث عن والده، والأصول عن أبي القاسم الإسكاف الإسفرايني، وسمع الحديث من جماعة وأجازه أبو نعيم الحافظ، بنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» وتولاها لمدة ثلاثين عاماً.
من تصانيفه: «نهاية المطلب» في الفقه، و«البرهان» في أصول الفقه، و«الشامل» و«الإرشاد» كلاهما في أصول الدين.
(طبقات الشافعية الكبرى ١٦٥/٥، طبقات الشافعية لابن هداية الله ٦١، والأعلام ٦٠/٤).

(٦٠) الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد، الطوسي الغزالي، حجة الإسلام، فقيه من أئمة الشافعية أصولي متكلم، أخذ الفقه ببلده عن أحمد بن محمد الراذكاني، ثم سافر إلى جرجان إلى الإمام أبي نصر الإسماعيلي، ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين، وجد واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصليين والمنطق والحكمة، أثنى عليه إمام الحرمين فقال: الغزالي بحر مغدق.
من تصانيفه: «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» كلها في الفقه، و«المستشفى» و«المنخول» في الأصول و«إحياء علوم الدين».
(طبقات الشافعية الكبرى ١٩١/٦، طبقات الشافعية لابن هداية الله ٦٩، والأعلام ٢٢/٧).

(٦١) في (ع) في هذا بنفسه.

(٦٢) له ساقطة من (ع).

الترتيب، فدل على أنه دائر بين الترتيب والتشريك ولكنه عند الإطلاق محمول على التشريك، هذا كلامه وهو معنى كلام الإمام والماوردي وغيرهما.

وقال البغوي[٦٣]: إنه للتعميم دون الترتيب، ومقصوده بالتعميم أن يعم[٦٤] البطن الثالث وإن سفل، فيكون كقوله ما تناسلوا[٦٥]، وتبعه الرافعي[٦٦] في ذلك[٦٧]، وهذا لم أره لغيرهما فإني لم أقف على كلام لأبي عاصم[٦٨] والفوراني[٦٩] يقتضي ذلك في هذه الصورة.

وقول البغوي والرافعي بذلك مع قولهما بأن اسم الولد لا يشمل ولد الولد وتصريحهما بأنه للتعميم[٧٠] يدل على أن المأخذ عندهما أن يجعلا[٧١] هذه اللفظة قائمة مقام قوله ما تناسلوا، وهما محتاجان في ذلك إلى دليل، فإن ادعيا عرفاً نوزعا فيه، وليس

---

(٦٣) البغوي (٤٣٦-٥١٠هـ) هو الحسين بن مسعود بن محمد، أبو محمد البغوي - نسبة إلى بَغَا من قرى خراسان - محيي السنة، يعرف بابن الفراء تارة وبالفراء تارة أخرى، كان إماماً جليلاً ورعاً زاهداً فقيهاً محدثاً مفسراً، تفقه على القاضي حسين وهو أخص تلامذته به، سمع الحديث من جماعات منهم أبو عمر عبدالواحد المليحي، وأبو بكر يعقوب بن أحمد الصيرفي وغيرهما.
قال التاج السبكي: كان الشيخ الإمام - أي التقي السبكي - يجل مقداره جداً ويصفه بالتحقيق مع كثرة النقل.
وقال: قل أن رأيناه يختار شيئاً إلا وإذا بحث عنه وجد أقوى من غيره.
من تصانيفه: «التهذيب» في الفقه، و«شرح السنة» في فقه الحديث، و«لباب التأويل في معالم التنزيل» في التفسير، وله فتاوى.
(طبقات الشافعية الكبرى ٧/٧٥، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/٢٨٠، والأعلام ٢/٢٥٩).

(٦٤) في (ظ) أي تعم.

(٦٥) قال البغوي في التهذيب: لو قال: وقفت على أولادي وأولاد أولادي بطناً بعد بطن يسوي بين الكل وقوله بطناً بعد بطن للتعميم.
(التهذيب ٤/٥٢٣ ط دار الكتب العلمية).

(٦٦) الرافعي تقدمت ترجمته في هامش (٥).

(٦٧) قال الرافعي في الشرح الكبير: لو قال وقفت على أولادي وأولاد أولادي فلا ترتيب بل يسوي بين الكل، ولو زاد وقال: ما يتناسلون أو بطناً بعد بطن فكذلك، ويحمل على التعميم.
(العزيز شرح الوجيز ٦/٢٧٦ ط دار الكتب العلمية).

(٦٨) أبو عاصم تقدمت ترجمته في هامش (٣٠).

(٦٩) الفوراني تقدمت ترجمته في هامش (٣١).

(٧٠) انظر التهذيب ٤/٥٢٠، والعزيز شرح الوجيز ٦/٢٧٨.

(٧١) في (ظ) يجوز.

كقوله ما تناسلوا، فإن ما تناسلوا إذا قصرناه(٧٢) على المذكور لم يكن فيه فائدة، وبطناً بعد بطن فيه فائدة وهي(٧٣) الترتيب بين البطنين.

ثم إن هذا الذي قاله الرافعي والبغوي على بعده يجب أن يكون مفروضاً فيما إذا أطلق الواقف هذا الكلام، ويجعل قوله بطناً بعد بطن قرينة على(٧٤) إرادة جميع البطون، أما إذا قال: أردت البطنين فقط، أو ذكر ما يدل على ذلك مثل أن يقول: وقفت على ولدي لصلبي وعلى ولده لصلبه بطناً بعد بطن وبعدهما على الفقراء لا يمكن القول بالتعميم ههنا، فإن لم يقل بالترتيب بين الولد وولده لم يكن لقوله بطناً بعد بطن فائدة، وإن قلنا به وهو الصواب الذي يجب القطع به ولا يكون فيه خلاف، ورد عليه في إطلاقه أنها للتعميم دون الترتيب.

وإذا تبين أن محل كلامه عند الإطلاق وأن سببه أنها قرينة في إرادة جميع البطون فلا مانع أن يقال(٧٥) بذلك مع الترتيب، فيكون للتعميم عرفاً وللترتيب وضعاً وليسا متنافيين، ولا هو من قبيل استعمال المشترك في معنييه، بل إذا سلما(٧٦) يعتبر(٧٧) العرف لها يكون ذلك زيادة في مدلولها فيصير وضعها في العرف لمجموع ذلك، وهو التعميم والترتيب، فلم عدل عنه، والذي أراه أن القول بالتعميم يتوقف على ثبوت العرف في ذلك، فإن ثبت وجب أن يقال به مع الترتيب وإن لم يصرح أحد من الأصحاب بذلك، وإن لم يثبت وجب القول بالترتيب فقط كما قاله الأصحاب، وأما القول بالتعميم فقط فلا يعضده نقل ولا دليل، والبغوي(٧٨) في هذه الصورة منفرد به، والرافعي(٧٩) والنووي(٨٠) تابعان له فيه(٨١) ولا وجه له، وإنما قلنا إن البغوي منفرد بذلك؛ لأنه لم يثبت أن أبا عاصم(٨٢)

---

(٧٢) في (ظ) اقتصرناه.

(٧٣) في (ظ) وهو.

(٧٤) في (ظ) في.

(٧٥) أن يقال ساقطة في (ظ).

(٧٦) في (ع) سلمنا.

(٧٧) في (ع) تغيير.

(٧٨) البغوي تقدمت ترجمته في هامش (٦٣).

(٧٩) الرافعي تقدمت ترجمته في هامش (٥).

(٨٠) النووي تقدمت ترجمته في هامش (٦).

(٨١) فيه ساقطة من (ع).

(٨٢) أبو عاصم تقدمت ترجمته في هامش (٣٠).

والفوراني[٨٣] يقولان بالتعميم فيحمل قولهما على أنها لا تقتضي الترتيب ولا التعميم، وقول الماوردي[٨٤] ومن وافقه إنها للترتيب بلا[٨٥] تعميم، وقول البغوي إنها للتعميم بلا[٨٦] ترتيب ولا نعرف أحداً قال إنها للترتيب والتعميم.

المسألة الثالثة:

إذا قال: وقفت[٨٧] على أولادي ثم أولاد أولادي بطناً بعد بطن حكى القاضي الحسين[٨٨] عن العبادي[٨٩] أنه لا يقول بالترتيب بل يحمله[٩٠] على الجمع، وخالفه الفوراني فقال بالترتيب، وهذا النقل عن أبي عاصم بمجرده[٩١] يحتمل أن يحمل على الجمع بين البطون المتأخرة عن البطن الثاني إن كان يقول بالتعميم كما يقول البغوي، لكن رأيت في فتاوى منسوبة للقاضي حسين غير الفتاوى المشهورة عنه تصريحاً بأنه بين البطن الأول والثاني، وكذلك[٩٢] نقل ابن أبي الدم[٩٣] عنه، وقال: إن «ثم» عنده كالواو، وحكاه ابن أبي الدم عن العبادي في الفتاوى، وكشفتُ «الزيادات» و«زيادات الزيادات» له فلم أره، فإن صح النقل عنه فيحمل على أن «ثم» كالواو في هذه المسألة؛ لأن وقفت إنشاء فلا يتصور دخول ثم فيه، كقوله بعتك هذا ثم هذا لا يصح إرادة الترتيب حتى يقال ينتقل الملك مرتباً بل يكون كالواو، وإما إنكار أن «ثم» للترتيب مطلقاً فيجل أبو عاصم عنه، فإن ذلك مما لا خلاف فيه بين النحاة والأدباء والأصوليين والفقهاء، بل هو من المعلوم من

---

(٨٣) الفوراني تقدمت ترجمته في هامش (٣١).

(٨٤) الماوردي تقدمت ترجمته في هامش (١٣).

(٨٥) في (ظ) فلا.

(٨٦) في (ظ) فلا.

(٨٧) ساقطة في (ظ).

(٨٨) القاضي الحسين تقدمت ترجمته في هامش (٢٤).

(٨٩) العبادي تقدمت ترجمته في هامش (٣٠).

(٩٠) في (ظ) يحمل.

(٩١) في (ع) فبمجرده.

(٩٢) في (ع) ولذلك.

(٩٣) ابن أبي الدم (٥٨٣-٦٤٢هـ) هو إبراهيم بن عبدالله بن عبدالمنعم بن علي بن محمد بن فاتك بن محمد بن أبي الدم الحموي، شهاب الدين، القاضي أبو إسحاق، من فقهاء الشافعية، مؤرخ أديب مولده ووفاته بحماة، تفقه ببغداد وسمع بالقاهرة وحدث بها وبكثير من بلاد الشام، وتولى قضاء حماة.
من تصانيفه: «شرح الوسيط»، و«أدب القضاء».
(طبقات الشافعية الكبرى ١١٥/٨، شذرات الذهب ٣٧٠/٧، والأعلام ٤٩/١).

اللغة بالضرورة(٩٤)، وقد تكلم المفسرون من زمان ابن عباس(٩٥) إلى اليوم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾(٩٦) والجمع بينها(٩٧) وبين قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾(٩٨). وذكروا أقوالاً في تأويل «بعد» ولم يذكر أحد منهم أن ثم ليس للترتيب(٩٩)، فوجب حمل كلام أبي عاصم على ما قلناه(١٠٠)، ولهذا يقول كثير من النحاة وغيرهم إنها للترتيب في الخبر، فيقيدون الكلام بخبر(١٠١) تحرزاً عن الإنشاء، نعم تدخل ثم أيضاً في متعلقات الإنشاء مما ليس بخبر كقولك: اضرب هذا ثم هذا وما أشبه

---

(٩٤) قال ابن المصنف تاج الدين السبكي: قد نقل عن بعض النحاة منهم الفراء والأخفش وقطرب إنكار كونها للترتيب، فلا بدع أن يوافقهم أبو عاصم، غير أن المنقول عنه أن الواو للترتيب، ولا يمكن قائل هذا أن ينكر ترتيب ثُم، فإن الجمع بين المقالتين لا يمكن الذهاب إليه، فمن ثم توقف الوالد في تثبيته عليه، والوالد أيضاً لا يثبت خلاف هؤلاء، وهم عنده محجوجون إن ثبت النقل عنهم بزمان ابن عباس رضي الله عنهما فمن بعده، ومن ثم صرح بنفي الخلاف، وزعمه معلوماً في اللغة بالضرورة، فلا تعجب منه إذا حمل كلام أبي عاصم على ما حمل.
(طبقات الشافعية الكبرى ١١١/٤).

(٩٥) ابن عباس (٣ قبل الهجرة - ٦٨هـ) هو عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، أبو العباس، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن صحابته، دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالعلم فنال حظاً وافراً منه حتى لقب بحبر الأمة والبحر، ولقبه عبدالله بن مسعود ترجمان القرآن، وكان عمر يستشيره في الأمر إذا همَّهن، وولاه علي رضي الله عنه إمارة البصرة في خلافته، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ألفاً وستمائة وستين حديثاً.
(سير أعلام النبلاء ٣٣١/٣، والإصابة ٣٣٠/٢).

(٩٦) سورة فصلت، آية ١١.

(٩٧) في (ع) بينهما.

(٩٨) سورة النازعات، آية ٣٠.

(٩٩) والسبب في تكلم المفسرين على الجمع بين الآيتين أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ مشعر بأن تخليق السماء حصل بعد تخليق الأرض، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ مشعر بأن تخليق الأرض حصل بعد تخليق السماء، وذلك يوجب التناقض.
قال الرازي: والجواب المشهور أن يقال إنه تعالى خلق الأرض في يومين أولاً ثم خلق بعدها السماء ثم بعد خلق السماء دحا الأرض، وبهذا يزول التناقض.
(التفسير الكبير ١٠٤/٢٧، ٤٨/٣١).
قال ابن عطية: وقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ متوجه على أن الله تعالى خلق الأرض ولم يدحها ثم استوى إلى السماء وهي دخان فخلقها وبناها ثم دحا الأرض بعد ذلك.
(المحرر الوجيز ٣١٠/١٥).

(١٠٠) في (ظ) ما قلنا.

(١٠١) بخبر ساقطة في (ظ).

ذلك(١٠٢)، ومنه ما نحن فيه على رأي الجمهور، فإنهم يجعلون الترتيب في قوله: وقفت على أولاد أولادي في الاستحقاق الذي هو متعلق الإنشاء لا في الإنشاء نفسه، ويستحيل دخول الزمان في الإنشاء لا سيما المتراخي، وأبو عاصم كأنه يقول الحمل على الاستحقاق تأويل وهو مجاز، ووضع «ثم» موضع الواو مجاز فصار إليه(١٠٣) تبقية للكلام على ظاهره.

إذا عرفت هذا وفرعنا على قول الجمهور في أن ثم هنا باقية على معناها من الترتيب، فإذا قال بعدها: بطناً بعد بطن، فقد قال الرافعي هنا بالتعميم والترتيب، وصورها فيما إذا قال: وقفت على أولادي ثم أولاد أولادي ثم أولاد أولاد(١٠٤) أولادي بطناً بعد بطن، قال: فهو للترتيب، ولا يصرف إلى البطن الثاني شيء ما بقي من الأول أحد، ولا إلى الثالث ما بقي من الثاني أحد(١٠٥)، زاد النووي رحمه الله تعالى أنه يعتبر الترتيب في جميع البطون، وقال: صرح به البغوي وغيره(١٠٦)، والبغوي لم يصرح به إلا فيما تناسلوا سواء ضم إليها بطناً بعد بطن(١٠٧) أم لا، أما في صورة إفراد «بطناً بعد بطن» فلم يذكرها البغوي، وقد انفرد الرافعي بذكرها، والذي تقتضيه قاعدته فيها خلافه؛ لأنها عنده للتعميم بلا ترتيب، والترتيب في الطبقتين الأوليين مستفاد من ثم، وكذا في البطن الثالث وإن سفل مع الثاني، أما بين البطون السافلة فلا دلالة على الترتيب فيها على رأيه، وإنما حمل الرافعي على هذا تسويته هو والبغوي بين «بطناً بعد بطن» وبين ما تناسلوا، وقول البغوي بمثل ذلك في ما تناسلوا سواء قال معها «بطناً بعد بطن» أم لا، ولا شك أن الذي قاله الرافعي مقتضى قول البغوي وإن لم يصرح به، لكن القاضي الحسين فيما تناسلوا قال بخلافه، فإنه قال: لو قال وقفت على ولدي ثم على ولد ولدي ثم على أولادهم ما تناسلوا أو تعاقبوا فهذا وقف على ولدي ثم على ولد ولدي ثم على أولادهم ما تناسلوا أو تعاقبوا فهذا وقف مرتب الابتداء مشترك الانتهاء فيكون أولاده أولاً فإذا انقرضوا فولد

(١٠٢) قال تاج الدين السبكي: الترتيب في الإنشاء بحث نفيس هو - أي أبوه - المخترع له، وكان كثيراً ما يردده ويطيل التفنن فيه.
(طبقات الشافعية الكبرى ١١١/٤).

(١٠٣) إليه ساقطة من (ظ).

(١٠٤) أولاد سقاطة من (ظ).

(١٠٥) انظر العزيز شرح الوجيز ٢٧٦/٦-٢٧٧، عبارته ولو قال: على أولادي ثم على أولاد أولادي ثم على أولاد أولاد أولادي ما تناسلوا أو بطناً بعد بطن فهو للترتيب.

(١٠٦) انظر روضة الطالبين ٣٣٤/٥.

(١٠٧) عبارة بطناً بعد بطن ساقطة من (ظ).

ولده فإذا انقرضوا فلأولادهم يشترك فيه القريب والبعيد منهم؛ لأنه شرك[١٠٨] بينهم، وهذا الذي قاله القاضي هو الصواب، وهو خلاف ما قاله البغوي والرافعي فيما تناسلوا إذا اقتصر عليه، أما إذا ضم إليه بطناً بعد بطن ما[١٠٩] قال البغوي أو أفرد[١١٠] قوله بطناً بعد بطن كما قال الرافعي: فالذي ينبغي على قولنا نحن وقول القاضي أنه للترتيب، وعلى قولهما أنه ليس للترتيب فيما عدا ما نص عليه ترتيبه[١١١]؛ لأن بطناً بعد بطن عندهما أنه يفيد التعميم دون الترتيب، وهذا ظاهر لا يخفى على متأمل.

وشبهتهما في ذلك أنهما يجعلان المعنى أن الحكم المذكور قبلهما يستمر ما تناسلوا، فإن كان مرتباً استمر الترتيب، وإن كان غير مرتب استمر عدم الترتيب، وهو محتمل لكن وضع الكلام يقتضي خلافه، ولايخرج عن وضع الكلام إلا بعرف شامل[١١٢] ولم يثبت، هذا ما تحرر في هذه الصور الثلاثة، وقد ظهر به الذي يجب الفتوى به أن بطناً بعد بطن يدل على الترتيب، وأنها لا تدل على التعميم، وإن ثم[١١٣] تقتضي الترتيب وإن اقتضاءها لذلك إنما هو فيما دخلت عليه ولا يعدى إلى ما[١١٤] بعدها كما نقله البغوي والرافعي فيما إذا قال بعدها ما تناسلوا، وليتنبه[١١٥] لفائدة عظيمة، وهي أنا وإن قلنا بالترتيب فلا نقول إنه بمنزلة ثم من جميع الوجوه، ولا بمنزلة قوله يحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى بل أقول إن القدر المشترك في الصيغ الثلاث (أن كل أصل يحجب فرعه، وفي قوله بطناً بعد بطن أو طبقة بعد طبقة ونحو ذلك هو هذا المعنى خاصة)[١١٦] أن كل أحد يحجب فرعه فقط إذا لم يكن معها ثم ولا تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى، بل قال أولادي وأولاد أولادي بطناً بعد بطن؛ لأن اسم البطن والطبقة صادق على كل فرد منه، وقوة الكلام تقتضي استحقاق كل الثاني بعد الأول، والواو أصل في الاشتراك، وأما قوله: تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فتارة يكون معها قرينة تصرفها إلى هذا المعنى

(١٠٨) في (ظ) مشترك.
(١٠٩) كما ساقطة من (ع).
(١١٠) في (ع) أفراد.
(١١١) في (ع) رتبته.
(١١٢) في (ع) معرف بأقل.
(١١٣) في (ع) لم.
(١١٤) في (ع) ولا يعدي إليها بعدها.
(١١٥) في (ع) ولنثبته.
(١١٦) ما بين معكوفين ساقط من (ظ).

فيعمل بها، وتارة لا يكون معها قرينة فيجب حملها على أنه لا ينتقل لأحد من الطبقة السفلى شيء حتى ينقرض جميع[١١٧] الطبقة العليا كما أطلقه الأصحاب؛ لأنه جعل هنا الطبقة العليا مانعة[١١٨] فيكون مسمى الطبقة مانعاً لكل من تحته، وهذا التفصيل بين القرينة وعدمها هي الطريقة المثلى في حجب الطبقة العليا الطبقة[١١٩] السفلى وإن كان الأصحاب أطلقوا.

وأما صيغة ثم فهي كقوله تجنب الطبقة العليا (الطبقة السفلى)[١٢٠] أيضاً؛ لأنه لم يجعل للبطن الثاني شيئاً إلا بعد الأول لصراحة «ثم» في الترتيب واقتضاء ذلك حجب الثاني بالأول عكس طبقة، بعد طبقة فإن مقتضاها إعطاء الثاني بعد الأول، وهما غرضان مختلفان، ولذلك قال الشافعي[١٢١] رضي الله عنه في وقفت على زيد وعمرو ثم على الفقراء فمات أحدهما: لا ينتقل إلى الفقراء إلا بعدهما جميعاً، والقول بانتقاله إلى الفقراء بعد أحدهما وجه ضعيف وإن قواه بعضهم[١٢٢]، وهذا الذي ذكرته[١٢٣] من معنى الترتيب في بطناً بعد بطن ليس منقولاً بل اقتضاه نظري.

---

(١١٧) في (ع) من جميع.

(١١٨) في (ع) تابعة.

(١١٩) في (ع) بالطبقة.

(١٢٠) ما بين معكوفين ساقط من (ع).

(١٢١) الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، أبو عبدالله، من بني المطلب من قريش، الفقيه المجتهد إمام المذهب الشافعي، ولد بغزة ثم حمل إلى مكة وهو ابن سنتين، وفيها أخذ عن مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة، ثم رحل إلى المدينة ولزم مالكاً، ثم رحل إلى بغداد والتقى محمد بن الحسن، ثم انتقل إلى مصر وبها توفي، أخذ عنه أحمد والحميدي وأبو عبيد والبويطي وأبو ثور، وأمم سواهم.

قال الإمام أحمد: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منّة.

من تصانيفه: «الأم» في الفقه، و«الرسالة» في أصول الفقه، و«أحكام القرآن» وغيرها.

(تذكرة الحفاظ ٢١٩/١ ط مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الهند ١٣٣٣هـ، تهذيب الأسماء واللغات ٤٤/١ ط المنيرية، والأعلام ٢٦/٦).

(١٢٢) لم أقف على قول الشافعي في الأم، لكن الرافعي نقل قول الشافعي في حرملة. قال الرافعي: وقف على شخصين ثم على المساكين فمات أحدهما حكى الأئمة في نصيبه وجهين: أظهرهما: ويحكي عن نصه في «حرملة» أنه يصرف إلى صاحبه، لأن شرط الانتقال إلى المساكين انقراضهما جميعاً ولم يوجد، وإذا امتنع الصرف إليهم فالصرف إلى من ذكره الواقف أولى.

والثاني: عن أبي علي الطبري أنه للمساكين، كما أن نصيبهما إذا انقرضا للمساكين.

(العزيز شرح الوجيز ٢٧٥/٦).

(١٢٣) في (ظ) ذكر.

فإن قلت: الرافعي[١٢٤] والنووي[١٢٥] رحمهما الله تعالى على كلامهما مدار الفتوى في هذا الزمان وهما لا يجزمان بشيء أو يرجحانه إلا إذا كان عليه معظم الأصحاب فكيف تستجيز مخالفتهما.

قلت: الرافعي والنووي رضي الله عنهما إمامان علامتان جليلان ورعان، ولم يقولا ولا واحد منهما أنهما لا يجزمان أو[١٢٦] يرجحان إلا ما عليه معظم الأصحاب، ومن فهم ذلك عنهما فقد أخطأ في فهمه، ومن نقل ذلك عنهما أو عن واحد منهما فقد جازف، وهما أجل علماً وديناً وورعاً وتحرزاً في الكلام من أن يقولا ذلك أو يعتقداه، والرافعي رحمه الله تعالى في الشرح لم يذكر شيئاً من ذلك، وفي المحرر قال كلاماً لعله سبب توهم كثير من الطلبة لذلك، والوهم منهم في الفهم لا منه، فإنه إنما قال في خطبة المحرر أنه[١٢٧]: ناصٌ على ما رجحه المعظم من الوجوه والأقاويل، وما قال إنه لا ينص إلا على ذلك، وكذلك النووي ليس في كلامه في الروضة ولا في المنهاج ما يدل على ذلك بل نقل[١٢٨] كلام الرافعي[١٢٩]، ومعنى كلام المحرر أنه لا يخالف المعظم فيما يجد للمعظم فيه كلاماً بخلاف[١٣٠] غيره من كبار الأصحاب المتقدمين فإنه قد ينفرد عن المعظم بشيء يراه[١٣١] أو يقوى عنده ويقتصر عليه ويترك قول المعظم له، فعلمنا من الرافعي أنه لا يفعل ذلك، وأما أنه لا يذكر من المسائل إلا ما كان كذلك فلا، بل من المسائل ما لا ترجيح للمعظم فيها، ومنها مولدات بعد[١٣٢] انقراض معظم الأصحاب تكلم فيها المتأخرون ورجحوا فيها، وتارة اختلفوا في الترجيح وربما لا يوجد فيها ترجيح لواحد[١٣٣]، وربما تكون مسألة ذكرها بعض الأصحاب وأفتى فيها بشيء، ولم يعرف عن غيره خلافه، ولا وفاقه، وقد ذكر

---

(١٢٤) الرافعي تقدمت ترجمته هامش (٥).

(١٢٥) النووي تقدمت ترجمته هامش (٦).

(١٢٦) في (ع) ولا يرجحان.

(١٢٧) أنه ساقطة من (ظ).

(١٢٨) في (ع) مثل.

(١٢٩) قال النووي في خطبة المنهاج بعد أن ذكر المحرر: وقد التزم مصنفه رحمه الله أن ينص على ما صححه معظم الأصحاب ووفى بما التزمه.
(انظر المنهاج مع شرحه مغني المحتاج ١/١٠).

(١٣٠) في (ع) يخالف.

(١٣١) في (ظ) سواه.

(١٣٢) في (ظ) قبل.

(١٣٣) في (ع) إلا لواحد.

الرافعي في الشرح طرفاً صالحاً من ذلك وبينه بعزوه إلى قائله، وذكر منه قطعة في المحرر لترجيح ما ذكره فيها عنده بأنواع من الترجيحات لا تنحصر ولا هي مما عليه المعظم ولا مخالفته(١٣٤) له، فينبغي أن يفهم كلامه على ذلك، وعبارته وعبارة النووي في ذلك أحسن من عبارة الحاوي الصغير حيث قال: واكتفيت من الأقاويل والطرق والوجوه التي تكلم فيها معظم الأصحاب، بل قليل من المتأخرين منهم في كتابه منها، وصاحب الحاوي(١٣٥) رحمه الله وإن كان فاضلاً متضلعاً بعلوم فلم يكتب عنه(١٣٦) أنه وصل إلى درجة الرافعي والنووي في الفقه، وكتابه صنع فيه الاختصار وحسن الصفة في الاختصار لا يبين حال الشخص في فقه(١٣٧) نفسه ولا في استحضاره للمنتشر من كلام الأصحاب، وهذه المسألة التي نحن فيها ليس المعظم فيها على ما قاله الرافعي، ويغلب على الظن أنه لا نص للشافعي رضي الله عنه وقدماء الأصحاب فيها لكن قواعدهم تقتضي ما قلناه، وما قاله من وافقناه فليست مخالفة للمعظم.

ثم إنا نقول إن الالتزام بالفتوى بقول المعظم شاع في هذه الأعصار المتأخرة وسألت ابن العطار(١٣٨) تلميذ النووي عن سببه، فقال: لأن نقل المذهب من باب الرواية فيرجح فيها بالكثرة، وهذا عندي ليس بجيد لأن الفتوى والترجيح ليس من باب الرواية، ولو ثبت ذلك لوجب مثله في علماء الشريعة إذا كان الأكثر على شيء، والشافعي على خلافه، والذي عندي في سببه أن الناس في كل علم يميلون إلى قول الأكثر إذا لم يظهر لهم دليل يخالفه أو يوجب التوقف فيه؛ لأن العادة تقضي بأن الخطأ إلى الواحد أقرب منه إلى الاثنين وإلى الاثنين،

---

(١٣٤) في (ع) ولا مخالفة.

(١٣٥) صاحب الحاوي (؟-٦٦٥هـ) هو عبدالغفار بن عبدالكريم بن عبدالغفار القزويني، نجم الدين، كان أحد الأئمة الأعلام، له اليد الطولى في الفقه والحساب وحسن الاختصار.
من تصانيفه: «الحاوي الصغير»، و«اللباب»، وشرحه «العجاب» كلها في الفقه، وكتاب في الحساب.
(طبقات الشافعية الكبرى ٢٧٧/٨، والأعلام ٣١/٤).

(١٣٦) في (ع) فلم يثبت عندنا.

(١٣٧) ساقطة من (ظ).

(١٣٨) ابن العطار (٦٥٤-٧٢٤هـ) هو علي بن إبراهيم بن داود، علاء الدين، أبو الحسن بن العطار الدمشقي، سمع من أحمد بن عبدالدائم وإسماعيل بن أبي اليسر والقطب بن أبي عصرون وغيرهم، قال ابن حجر: سمع بالحرمين ونابلس والقاهرة من عدة أشياخ يزيدون على المائتين، وهو أشهر أصحاب النووي وأخصهم به، لزمه طويلاً وخدمه وانتفع به وكتب مصنفاته وبيض كثيراً منها، تولى مشيخة دار الحديث النورية ودرس بالقوصية بدمشق.
(طبقات الشافعية الكبرى ١٣٠/١٠، الدرر الكامنة ٤/٤، وشذرات الذهب ١١٤/٨).

أقرب منه إلى الثلاثة، هذا مركوز في الطباع والعادة تظهر صحته، فكلما كان الجمع أكثر كان الظن بصوابهم أقوى، هذه العادة مشاهدة في العلوم، والصنائع وغيرها، والعقل يقتضي ذلك أعني بقوة الظن بصواب الأكثر ما لم يعارضه معارض، فالشخص الذي يريد أن يعمل بحكم شرعي أو يفتي به، وقد أحاط علمه بأنه قول الأكثر من الأصحاب[١٣٩] أو من مجموع الأمة لا يخلو إما أن يكون من أهل النظر أو لا، فإن كان من أهل النظر وظهر له دليل وجب عليه اتباعه ولا يحل له مخالفته والرجوع إلى قول الأكثر؛ لأن الدليل أقوى وليس على العمل بالظن الضعيف المقابل له والحالة هذه دليل شرعي، فيكون اتباعه خطأ، وإن لم يظهر له دليل فإن قلنا إن المجتهد لم يظهر له دليل يجوز له التقليد كما هو قول بعض العلماء فها هنا أولى، وإلا فيحتمل أن يقال يجب عليه التوقف، ويحتمل أن يقال له أن يتبع قول الأكثر؛ لأنه يفيد الظن والعمل بالظن واجب ما لم يدل على إلغائه دليل.

وبلغني عن ابن عبدالسلام[١٤٠] أنه قال: مذهب الشافعي رضي الله عنه ترك العمل بالظن إلا ما قام الدليل على إعماله ومذهب مالك العمل به إلا ما قام الدليل على إلغائه، ولم يثبت عندي هذا النقل عن ابن عبدالسلام لكنه يمكن أن يؤخذ من اختلافهما في المصالح المرسلة.

وأما إذا لم يكن الشخص من أهل النظر فلا ينبغي له الفتوى أصلاً إذا كان هناك من هو (أهل النظر، فإنه هو الذي يسوغ تقليده، فإن لم يكن هناك من هو)[١٤١] بهذه الصفة فههنا قد رخص[١٤٢] لمن ليس من أهل النظر إذا علم أن المعظم على شيء الفتوى به، وكأنه نوع من النظر لإفادته الظن، وغير قول الأكثر لا يفيد ظناً ولا عنده دليل عليه فامتنع عليه الفتوى والعمل به.

---

(١٣٩) في (ع) من أصحابنا.

(١٤٠) ابن عبدالسلام (٥٧٧-٦٦٠هـ) هو عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن حسن السلمي الدمشقي، عزالدين، الملقب بسلطان العلماء، أحد الأئمة الأعلام وفقيه الشافعية في عصره، تفقه على فخرالدين ابن عساكر، وقرأ الأصول على سيف الدين الآمدي، تولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي ثم الخطابة بالجامع الأموي، وولي القضاء والخطابة بمصر.

من تصانيفه:«التفسير الكبير»، و«الإلمام في أدلة الأحكام»، و«قواعد الشريعة»، و«قواعد الأحكام في إصلاح الأنام».

(طبقات الشافعية الكبرى ٨٠/٥، وطبقات الشافعية لابن هداية الله ٨٥، والأعلام ٢١/٤).

(١٤١) ما بين معكوفين ساقط من (ع).

(١٤٢) في (ع) يرخص.

وكان الأصحاب المتأخرون لما رأوا قصور أكثر الناس عن النظر جعلوا لهم هذه الطريقة أن يفتوا بقول المعظم لعجزهم عن الدليل وعدم وجود من هو أهل للفتوى.

ولا بأس أن نذكر نصوص الأصحاب في هذه المسألة لتكمل الفائدة، فنقول: قال الغزالي(١٤٣) في البسيط في حكم الوقف الصحيح: وفيه مسائل: الأولى: أن الواو عند الإطلاق فيه للجمع والتشريك، فإذا قال: وقفت على أولادي وأولاد أولادي فيستوي فيه البطن الثاني والأول، ثم قال: وليس الواو نصاً في هذا بنفسه؛ لأنه لو قال بعده بطناً لم يكن رفعاً للأول بل كان تنزيلاً له على الترتيب، فدل على أنه دائر بين الترتيب والتشريك ولكنه عند الإطلاق يحمل على التشريك، هذا كلامه في البسيط وهو أحسن كلام رأيناه في هذه المسألة، وفيه إشارة قوية إلى أنه لا يتعدى البطنين كالاحتمال الذي أبديناه فيما سبق، ألا ترى(١٤٤) جعله تنزيلاً له (على الترتيب)(١٤٥) ولم يقل إنه زيادة عليه، فكلامه يشير إلى أنه للترتيب لا للتعميم، وكلامه في الوسيط(١٤٦) وكلام الإمام في النهاية بمعنى كلام البسيط، وإن كان كلام(١٤٧) البسيط أبسط، وثلاثتها متفقة على القطع بما اخترناه من الترتيب.

وقال القاضي الحسين(١٤٨) في التعليقة: فرع: لو قال وقفت هذا على أولادي وأولادي أولادي بطناً بعد بطن ما تناسلوا ثم على الفقراء يكون على الترتيب، كقوله بطناً بعد بطن معناه بعد البطن الأول يصرف إلى البطن الثاني، وبه أفتى أبو طاهر الزيادي(١٤٩).

وقال غيره من أصحابنا: يكون للجميع؛ لأن قوله بطناً بعد بطن يكون ذلك للصيرورة، وإنما حمل على الجميع كقوله ما تناسلوا، قال رضي الله عنه: ينبغي أن يحمل

---

(١٤٣) الغزالي تقدمت ترجمته هامش (٦٠).

(١٤٤) في (ع) تراه.

(١٤٥) ساقطة من (ع).

(١٤٦) قال الغزالي في الوسيط: إذا قال وقفت على أولادي وأولاد أولادي، فمعناه التشريك دون الترتيب؛ إذ التقديم يفتقر إلى زيادة دلالة، وليس في اللفظ عليه دليل إلا أن يقول: بطناً بعد بطن، وما يجري مجراه.

(الوسيط في المذاهب ٢٥٢/٤ ط دار السلام بالقاهرة ١٩٩٧م).

(١٤٧) من هنا إلى آخر المخطوط ساقط من (ع).

(١٤٨) القاضي الحسين تقدمت ترجمته هامش (٢٤).

(١٤٩) أبو طاهر الزيادي تقدمت ترجمته هامش (٢٣).

على الترتيب كقوله الأعلى فالأعلى، والأقرب فالأقرب، وإن قال في آخره ما تناسلوا، وكذا ها هنا بمثله، انتهى كلام القاضي.

وقال القاضي أيضاً في الفتاوى: مسألة: قال الشيخ أبو عاصم العبادي[١٥٠]: إذا قال وقفت هذه الضيعة على أولادي وعلى أولاد أولادي بطناً بعد بطن ما تناسلوا، قال: يكون على عدد رؤوسهم، وقوله بطناً بعد بطن ليس المراد به الترتيب بل هو لأجل الصيرورة، فهو كقوله ما تناسلوا، ولو قال على أولادي وأولاد أولادي كان ذلك للجمع لا للترتيب، فكذلك إذا قال بطناً بعد بطن، كذلك قال الشيخ أبو قاسم[١٥١]، وحكى الشيخ العبادي عن الأستاذ أبي طاهر الزيادي أنه يكون على الترتيب وأفتى به القاضي الإمام[١٥٢]، ولو قال على أولادي ثم أولاد أولادي بطناً بعد بطن فهو للترتيب، وقال العبادي: هو للجميع كالمسألة قبلها، هكذا في عدة نسخ من فتاوى القاضي حسين، ورأيت في فتاوى أخرى منسوبة إلى القاضي حسين معنى ما في هذه الفتاوى المعروفة في هذه المسألة بلفظ آخر، ورأيت فيها أيضاً فيما إذا قال وقفت على أولادي ثم أولاد أولادي بطناً بعد بطن أنه يكون على الترتيب بين البطنين بين الأول والثاني؛ لأن قوله بطناً بعد بطن احتمل الجمع واحتمل الترتيب، والسابق من قوله ثم على أولادي يكون للترتيب فحملتا على الترتيب كذا قاله الفوراني، وقال العبادي: يكون على الجمع كالمسألة الأولى، انتهى.

وقال الماوردي[١٥٣] رحمه الله تعالى: إذا وقف على أولاده وكانوا موجودين ثم على الفقراء صح الوقف إن كان في الصحة وبطل على أولاده إن كان في مرض الموت (لأنهم ورثة)[١٥٤]، وفي بطلانه على الفقراء قولان، ثم إذا كان الوقف على أولاده في الصحة وأمضياه دخل فيهم الذكور والإناث، ثم قال: ولا شيء لأولاد أولاده إذا قال وقفته على

(١٥٠) أبو عاصم العبادي تقدمت ترجمته هامش (٣٠).

(١٥١) الشيخ أبو قاسم هو عبدالرحمن بن محمد الفوراني تقدمت ترجمته هامش (٣١).

(١٥٢) القاضي الإمام (؟-٣٦٢هـ) هو أحمد بن بشر بن عامر العامري، القاضي أبو حامد المرورودي البصري، كان إماماً لا يشق غباره، أخذ عن أبي إسحاق المروزي، ونزل البصرة ودرس بها وعنه أخذ فقهاء البصرة.

من تصانيفه: «الجامع المذهب» و«شرح المختصر للمزني».

(طبقات الشافعية لأبي إسحاق الشيرازي ٩٤، تهذيب الأسماء واللغات ٢/٢١١، طبقات الشافعية لابن هداية الله ٢٧).

(١٥٣) الماوردي تقدمت ترجمته هامش (١٣).

(١٥٤) ما بين معكوفين أخذ من الحاوي للماوردي ٩/٣٩٠.

أولادي (ويكون للفقراء والمساكين)[١٥٥] وبه قال أهل العراق[١٥٦]، وقال مالك[١٥٧]: إذا وقف على أولاده دخل فيهم أولاد أولاده وإن سفلوا؛ لأنهم من أولاده[١٥٨]، وبه قال بعض أصحابنا، وخرجه أبو علي الطبري[١٥٩] قولاً للشافعي رضي الله عنه؛ لأن اسم الولد ينطلق عليهم، وهذا خطأ لأن الأحكام تتعلق بحقائق الأسماء دون مجازها، وحقيقة اسم الولد ينطلق على ولد الصلب دون ولد الولد.

فصل[١٦٠]: ولو وقف وقفاً على أولاده وأولاد أولاده[١٦١] كان ذلك للبطن الأول من أولاد صلبه وللبطن الثاني وهم أولاد أولاده، يشترك البطن الثاني والبطن الأول فيه إلا أن يقول: ثم على أولادهم، أو يقول: بطناً بعد بطن، فلا يشترك البطن الثاني والبطن الأول حتى إذا انقرض البطن الأول أخذ البطن الثاني حينئذ، فإذا انقرض البطن الثاني فلاحق فيه للبطن الثالث وينتقل إلى الفقراء والمساكين، وعلى قول مالك ومن تابعه من أصحابنا يكون لمن يأتي بعدهم من البطون ولا ينتقل إلى الفقراء إلا بعد انقراضهم وإن سفلوا، هذا كلام الماوردي رحمه الله تعالى[١٦٢].

---

(١٥٥) ما بين معكوفين أخذ من الحاوي للماوردي ٣٩١/٩.

(١٥٦) المقصود بأهل العراق هنا الحنفية.

(١٥٧) مالك (٩٣-١٧٩هـ) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري، أبو عبدالله، الفقيه المجتهد، إمام دار الهجرة والمذهب المالكي، أخذ العلم عن الزهري ونافع مولى ابن عمر وربيعة الرأي وغيرهم، وعنه أخذ الشافعي وابن المبارك وابن وهب وغيرهم كثير.
قال الشافعي: مالك حجة الله على خلقه بعد التابعين.
من تصانيفه: «الموطأ»، و«رسالة في القدر والرد على القدرية»، وكتاب في «النجوم» ورسالة في «الأقضية».
(الديباج المذهب ١٧ وما بعدها، تهذيب التهذيب ٥/١٠، والأعلام ٢٥٧/٥).

(١٥٨) انظر المدونة ١٠٣/٦ ط مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٣هـ، والتاج والإكليل لمختصر خليل ٤٤/٦.

(١٥٩) أبو علي الطبري (؟-٣٥٠هـ) هو الحسين بن القاسم الطبري - نسبة إلى طبرستان - أبو علي - إمام بارع متفق على جلالته متفنن، قال النووي: هو أول من صنف في الخلاف المجرد، تفقه ببغداد على ابن أبي هريرة، ودرس بها بعده.
من تصانيفه: «الإفصاح في المذهب»، و«المحرر».
(طبقات الشافعية لابن هداية الله ٢٢، وطبقات الشافعية الكبرى ٢٨٠/٣، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٦١-٢٦٢).

(١٦٠) هذا (الفصل) داخل في النقل عن الماوردي.

(١٦١) في الأصل (وأولادهم) بدل وأولاد أولاده والتصحيح من الحاوي ٣٩١/٩.

(١٦٢) انظر الحاوي الكبير للماوردي ٣٩٠/٩-٣٩١.

وقال البغوي[١٦٣]: ولو قال على أولادي ثم أولاد أولادي ثم أولاد (أولاد) أولادي ما تناسلوا بطناً بعد بطن، أو لم يقل بطناً بعد بطن يقدم البطن الأول ولا يصرف للثاني ما دام واحد باقياً من البطن الأول، وكذا البطن الثاني مع الثالث والرابع وإن سفلوا، وكهذا لو قال على أولادي وأولاد أولادي الأعلى فالأعلى، أو الأقرب فالأقرب يراعى الترتيب، ولو قال على أولادي وأولاد أولادي بطناً بعد بطن سوى بين الكل، وقوله بطناً بعد بطن للتعميم، وقال الزيادي: يراعى الترتيب[١٦٤]، انتهى كلامه.

وقال الرافعي[١٦٥] رحمه الله تعالى: لو قال وقفت على أولادي وأولاد أولادي فلا ترتيب بل يسوي بين الكل، ولو زاد وقال: ما تناسلوا أو بطناً بعد بطن فكذلك ويحمل على التعميم، وعن الزيادي أن قوله: بطناً بعد بطن يقتضي الترتيب، وبه أجاب بعض أصحاب الإمام، هذا كلام الرافعي[١٦٦]، ونسبته إلى بعض أصحاب الإمام عجب منه مع كونه في كلام الإمام وفي كلام الغزالي الذي هو أشهر أصحاب الإمام وهو يشرح كلامه، لكنه ليس في الوجيز الذي هو شرحه وما أظنه طالع الوسيط في ذلك الوقت، وأما بقية كلام الرافعي فهو مأخوذ من التهذيب والله أعلم[١٦٧].

الخاتمة:

تناول الإمام السبكي في رسالته ما تفيده صيغة: بطناً بعد بطن في ألفاظ الواقفين وذكر أن تلك الصيغة تقع في ثلاث صور:

أ - أن يجمع بين تلك الصيغة ولفظ ما تناسلوا، كأن يقول: وقفت على أولادي وأولاد أولادي ما تناسلوا بطناً بعد بطن، أو بطناً بعد بطن ما تناسلوا، فهذه الصيغة تفيد التعميم والترتيب على الأصح.

ومعنى التعميم أن جميع البطون تستحق من الوقف للفظ ما تناسلوا، ومعنى

---

(١٦٣) البغوي تقدمت ترجمته هامش (٦٣).

(١٦٤) انظر كلام البغوي في التهذيب ٥٢٣/٤.

(١٦٥) الرافعي تقدمت ترجمته هامش (٥).

(١٦٦) انظر العزيز شرح الوجيز ٢٧٦/٦.

(١٦٧) جاء في آخر (ظ): فرغ منه كاتبه فقير عفو الله تعالى الواثق بالله الودود محمد بن داود البازلي الشافعي الحموي بالقاهرة المحصنة في الثاني والعشرين من شوال المبارك سنة ثلاثة عشر وتسعمائة حامداً مصلياً مسلماً محسبلاً محوقلاً.

الترتيب أنه يقدم البطن الأول وهم أولاد الصلب على أولاد البطن الثاني وهم أولادهم على البطن الثالث وهكذا.

ب - أن يأتي بتلك الصيغة بدون لفظ ما تناسلوا، كأن يقول: وقفت على أولادي وأولاد أولادي بطناً بعد بطن، فهذه الصيغة تفيد الترتيب بين البطنين فقط، على الصحيح، ولا يستحق البطن الثالث شيئاً.

ج - أن يأتي بتلك الصيغة عاطفاً بـ «ثم» بدل الواو، كأن يقول: وقفت على أولادي ثم أولاد أولادي بطناً بعد بطن، فهذه الصيغة تفيد الترتيب بين البطنين فقط كالصيغة التي قبلها.

وخلص الإمام السبكي في النهاية إلى أن عبارة «بطناً بعد بطن» تفيد الترتيب في الاستحقاق بين البطون لا التعميم بينها كما يقول الرافعي والنووي، وقد أقام الأدلة على صحة ما ذهب إليه كما دعم رأيه بنصوص كبار علماء الشافعية.

ويلاحظ أن محققي الشافعية ومتأخريهم اختاروا ما ذهب إليه الرافعي والنووي من أن عبارة «بطناً بعد بطن» تفيد التعميم والتسوية في الاستحقاق بين جميع البطون - وقد سبق نص الرافعي والنووي في هذه المسألة في هامش (٨) من التحقيق - واعتمدوا قولهما مذهباً لهم[١٦٨].

واحتجوا لقولهما بأن بعد تأتي في اللغة العربية بمعنى مع. كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٨﴾ وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ هَمَّازٍ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾﴾[١٦٩] أي وهو مع ما ذكرنا من أوصافه القبيحة زنيم[١٧٠]. فهي ليست صريحة في الترتيب.

ونظراً لرسوخ قدم الإمام السبكي في العلم نرى أن علماء الشافعية يشيرون إلى رأيه في هذه المسألة في مقابل قول الرافعي والنووي.

وخلاف عامة متأخري الشافعية للإمام السبكي في هذه المسألة لا يؤثر في وجاهة ما ذهب إليه ولا ينقص من قيمة آرائه العلمية، ولا يحط من منزلته الرفيعة بين علماء

(١٦٨) نهاية المحتاج ٣٧٨/٥، تحفة المحتاج ٢٦٢/٦، وأسنى المطالب شرح روض الطالب ٥٣٧/٥-٥٣٨، ومغني المحتاج ٣٨٦/٢.

(١٦٩) سورة القلم، آيات ٨-١٣.

(١٧٠) مغني المحتاج ٣٨٧/٢، وتحفة المحتاج، ٢٦٢/٦، وكتاب الأزهية في علم الحروف ٢٩٢.

عصره شيئاً، إذ هو باتفاق من يخالفه في الرأي ومن يوافقه فقيه محقق، علامة قدير، دائم البحث عن الحقيقة، مؤلف لمجموعة من الكتب الرفيعة، كما أكدنا على هذا المعنى عند الكلام عن التعريف به.

وتجدر الإشارة إلى أن طبيعة هذه الرسالة وما شابهها من الرسائل التي يعبر بها العلماء عن آراء تخالف أئمة مذهبهم تدل دلالة واضحة على أن علماءنا لم يكونوا يوماً مقلدين لمن سبقهم تقليداً أعمى، وإنما كان اتباعهم لآراء أئمتهم نابعاً عن اقتناعهم بتلك الآراء وقيامها على أدلة صحت في نظرهم أما إذا لم تصح تلك الأدلة في نظرهم أو ترجح عندهم غيرها فإنهم يسطرون آراءهم في مقابل أئمتهم ويقيمون عليها الأدلة والبراهين.

المصادر والمراجع:

١ – الأزهية في علم الحروف، لعلي بن محمد الهروي، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧١م.

٢ – أسنى المطالب شرح روض الطالب، لأبي يحيى زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

٣ – الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٤٨هـ.

٤ – الأعلام، لخير الدين الزركي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

٥ – البداية والنهاية، لإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٢م.

٦ – البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٤٨هـ.

٧ – بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، عيسى الحلبي، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.

٨ – التاج والإكليل لمختصر خليل (مطبوع بهامش مواهب الجليل)، لمحمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م.

٩ – تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لأحمد بن حجر الهيثمي، دار صادر، بيروت.

١٠ – تذكرة الحفاظ، لمحمد بن أحمد الذهبي، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند، ١٣٣٣هـ.

١١ - التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية.

١٢ - التهذيب،. للحسين بن مسعود البغوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

١٣ - تهذيب الأسماء واللغات، ليحيى بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤ - تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند ١٣٢٥هـ.

١٥ - الحاوي الكبير، لعلي بن محمد الماوردي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.

١٦ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، الهند، ١٩٧٢م.

١٧ - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لإبراهيم بن علي بن فرحون، عباس بن عبدالسلام بن شقرون بمصر، ١٣٥١هـ.

١٨ - روضة الطالبين، ليحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي.

١٩ - سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.

٢٠ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبدالحي بن أحمد العكري (ابن العماد)، دار ابن كثير، دمشق.

٢١ - الصاحبي في فقه اللغة، لأحمد بن فارس، مؤسسة أبو بدران، بيروت، ١٩٦٣م.

٢٢ - طبقات الشافعية، لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، المكتبة العربية ببغداد، ١٣٥٦هـ.

٢٣ - طبقات الشافعية، لأبي إسحاق الشيرازي، المكتبة العربية ببغداد، ١٣٥٦هـ.

٢٤ - طبقات الشافعية، لأحمد بن محمد بن قاضي شهبة، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٧م.

٢٥ - طبقات الشافعية الكبرى، لعبدالوهاب بن علي السبكي، دار إحياء الكتب العربية.

٢٦ - العزيز شرح الوجيز، لعبدالكريم بن محمد الرافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

٢٧ - فتاوى السبكي، لعلي بن عبدالكافي السبكي، ط مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

٢٨ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبدالحق بن عطية الأندلسي، الدوحة، ١٩٧٧م.

٢٩ – المدونة، لمالك بن أنس رواها عنه سحنون بن سعيد التنوخي، مكتبة السعادة بمصر، ١٣٢٣هـ.

٣٠ – منهاج الطالبين (مطبوع مع شرحه مغني المحتاج) ليحيى بن شرف النووي، مصطفى الحلبي، ١٩٥٨م.

٣١ – نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لأحمد بن حمزة الرملي، المكتبة الإسلامية.

٣٢ – هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا البغدادي، وكالة المعارف، أستانبول، ١٩٥١م.

٣٣ – الوسيط في المذهب، لمحمد بن محمد الغزالي، دار السلام، بالقاهرة، ١٩٩٧م.

الوقف ودوره في رعاية الأسرة

د. أحمد محمد السعد

ملخص

يمثل الوقف قطاعاً ثالثاً في تنمية المجتمع إلى جانب القطاع العام والقطاع الخاص. فهل الأسرة التي هي أساس المجتمع لها نصيب من الأوقاف؟ فمن خلال البحث تبين أن الوقف يسهم في رعاية الأسرة تعليماً وصحة وتماسكاً وإنتاجاً وإنفاقاً، من خلال تعليم الأيتام والفقراء والمحتاجين وإنشاء المراكز الصحية وإيوائهم مما يؤدي إلى حماية الأسرة ورعايتها وتأمين عنصر منتج يغطي حاجياتها.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين وبعد:

فإن تطور الأسرة الإسلامية ورفعتها هو مطلب إسلامي وهدف اجتماعي وغاية شرعية، لذلك عنيت الشريعة الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً بالأسرة باعتبارها المحور الأساس في نهضة المجتمع المسلم. ووجه الإسلام عنايته بها في جميع شؤونها الاجتماعية والاقتصادية والصحية والدينية، باعتبارها اللبنة الأولى في المجتمع، فإذا كانت قوية متماسكة وصالحة شكلت بمجموعها مجتمعاً قوياً متماسكاً متكافلاً.

ويعد الوقف أحد أبرز الوسائل التي يمكن استغلالها في مجال تطوير الأسرة وتنميتها. وإذا كان الأمر واضحاً في الوقف الخيري فإن الوقف الأهلي، رغم ما أثير حوله من مشكلات أشار إليها بعض العلماء، فقد لعب دوراً كبيراً في رعاية الأسرة وحمايتها وحماية أملاكها من العبث والتجزئة.

وقد كانت التجربة الكويتية في إنشاء صندوق وقفي لرعاية الأسرة هي السبب في رغبتي لبيان دور الوقف في تطوير الأسرة، وذلك من خلال إبراز أهميته في النواحي الاجتماعية والاقتصادية الأسرية.

وقد جاءت منهجية البحث استقرائية وتحليلية، فعمدت إلى رصد النصوص ذات العلاقة بموضوع البحث، وتتبعت أقوال العلماء، ثم حللتها وأقوم بالتعليق عليها إذا لزم الأمر.

جاء هذا البحث ليجيب عن التساؤلات الآتية:

١ - ما الغاية من رعاية الأسرة؟

٢ - كيف تسهم مؤسسة الوقف في تحقيق رعاية الأسرة؟

٣ - هل يمكن إنشاء مؤسسات وقفية قادرة على خدمة الأسرة؟

ولتغطية جوانب الموضوع قسمت الموضوع إلى تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الوقف الأسري ومشروعيته.

المبحث الثاني: أهمية الوقف الأسري وأهدافه.

المبحث الثالث: البعد الاجتماعي والاقتصادي للوقف الأسري.

وذلك من خلال الإشارة إلى بعض المحاور التي يمكن أن تطبق على بقية المحاور الأخرى.

التمهيد:

الأسرة أول حلقة في المجتمع الإنساني، فيها يولد الإنسان، وفيها ينشأ ويتطبع، وفيها تنغرس في نفسه أول بذور الاستقامة، أو بذور الانحراف والرذيلة، ومنها يخرج الإنسان إلى المجتمع خيراً طيباً أو جاهلاً فاسداً.

ولما كان الإسلام يدعو إلى مكارم الأخلاق ويحرص على نشأة الأسرة نشأة صحيحة، فقد أولى الأسرة اهتماماً كبيراً، وخصها بالكثير من الأنظمة المتكاملة التي تكفل رعايتها بدءاً بتكوينها، ومروراً بقيامها واستقرارها، وانتهاء بتفرقها، وما يترتب على ذلك من آثار قصداً إلى إرسائها على أسس متينة تكفل ديمومتها وإعطاءها الثمرات الخيرة المرجوة منها. وفي ضوء ذلك ما دور الأوقاف في تنمية الأسرة؟

كان للأوقاف الدور الكبير في حياة المجتمعات الإسلامية عبر تاريخها يظهر جلياً في وجوه البر والخير، وفي النواحي الاجتماعية والتعليمية والصحية والثقافية وغيرها[١].

(١) انظر: أمين، محمد محمد. الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ص١٣٤.

وإذا كان هذا واضحاً في الوقف الخيري فإن الوقف الأهلي (الذري) رغم ما يثار حوله من جدل فقهي وقانوني واقتصادي كان له أثر في حماية الملكية من العبث والتجزئة والضياع. ولما لطبيعة الوقف في الشريعة الإسلامية من ميزة خاصة تميزه عن غيره من صور الإنفاق الأخرى، وقد عبر عنها الدهلوي بقوله: «فاستنبطه – أي الوقف – النبي صلى الله عليه وسلم لمصالح لا توجد في سائر الصدقات... فلا أحسن ولا أنفع للعامة من أن يكون شيء حبساً للفقراء وابن السبيل تصرف عليهم منافعه ويبقى أصله»[١].

وسوف أتناول الوقف بصورة غير شاملة. بل سأقتصر على أمور أراها تتصل بتطوير الأسرة.

---

(١) انظر: السعد، أحمد محمد والعمري، محمد علي. الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي، الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، ١٤٢١هـ، ص٣٢.

المبحث الأول
مفهوم الوقف الأسري ومشروعيته

المطلب الأول
أولاً: مفهوم الوقف
ثانياً: مفهوم الأسرة

المطلب الثاني
أسس تكوين الأسرة في الإسلام

المطلب الأول
الفرع الأول: مفهوم الوقف

الوقف لغة: الحبس والمنع، وهو مصدر لقولك وقفت الدابة ووقف الأرض على المساكين... وقفاً حبساً. فأما أوقف فهي لغة رديئة والجمع أوقاف وهذه هي اللغة الفصيحة المشهورة[١].

الوقف اصطلاحاً: حبس الأصل وتسبيل المنفعة، فقوام الوقف حبس العين، فلا يتصرف فيها بالبيع والرهن والهبة ولا تنتقل بالميراث وصرف المنفعة لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقف[٢].

وقد كان اختلاف الفقهاء في طبيعة الوقف وفي ملكية العين الموقوفة من أبرز ما جاء عنهم. بينما ذهب الشافعية والحنابلة والمالكية إلى لزوم الوقف، ذهب الإمام أبو حنيفة إلى عدم لزومه. حيث لم يقل بعدم مشروعيته وإنه باطل غير جائز، إلا ما روي عن القاضي شريح وبه قال بعض الأباضية[٣]. وملكية العين هل تنتقل إلى ملك الموقوف عليه أم تبقى على ملك الواقف أم تصبح ملكاً لله تعالى؟ خلاف بين الفقهاء ولا أريد أن أبحث هذه المسائل، فهي مبحوثة بتوسع في كتب الفقه ويمكن الرجوع إليها.

---

(١) ابن منظور، جمال الدين الأفريقي. لسان العرب، دار صادر، بيروت، باب الفاء، حرف الواو، ص٣٥٩-٣٦٠.

(٢) انظر ابن قدامة، عبدالله المقدسي. المغني الكبير، مكتبة الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٥م، ج٦، ص١٨٦، ومصادر من المذاهب الأخرى: الدر المختار ورد المحتار، ٣٩١/٣؛ الشرح الكبير للدردير، ٧٦/٤؛ وحاشية قليوبي، ٩٧/٣.
وانظر. أبو زهرة، محمد. محاضرات في الوقف، ط٢، القاهرة، دار الفكر العربي، ص٤١.
وانظر، الطرابلسي، أبو موسى. الإسعاف في أحكام الأوقاف، ١٩٩٢م، ص٤.
وانظر الكبيسي، محمد عبيد. أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، بغداد، مطبعة الإرشاد، ص٢١٤.

(٣) الطوسي، أبو جعفر محمد بن علي. النهاية في جرد الفقه والفتاوي – ت أغايزرك، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ص٥٩٥.
وانظر السرخسي، أبو بكر محمد بن سهل، البسوط، تصحيح: محمد راضي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م، ج١٢، ص٢٧.

الفرع الثاني: مفهوم الأسرة

الأسرة لغة: هي عشيرة الرجل ورهطه الأدنون. وسميت بهذا الاسم لما فيها من معنى القوة. حيث يتقوى الرجل، والأسرة أيضاً هي الدرع الحصينة، والأسر هو شدة الخلق[1] كما قال تعالى: ﴿نَّحْنُ خَلَقْنَٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ﴾[2].

وأسرة الرجل: رهطه لأنه يتقوى بهم[3].

والأسرة اصطلاحاً: يطلق لفظ الأسرة على الرجل ومن يعولهم من زوجته وأصوله وفروعه. وهذا المعنى يعبر عنه الفقهاء قديماً بألفاظ منها: الآل والأهل والعيال[4] هي الوحدة والخلية الأولى للمجتمع وأولى مؤسسات التي تكون فيها العلاقة في الغالب مباشرة، ويتم داخلها تنشئة الفرد اجتماعياً، ويكتسب منها الكثير من معارفه ومهاراته وميوله وعواطفه واتجاهاته في الحياة ويجد فيها أمنه وسكينته[5]، ويتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[6].

وباعتبار أن الأسرة جزء من نظام الحياة في الإسلام، بل إنها قاعدة النظام الاجتماعي وأساس الحياة في الإسلام فلا مجتمع حيث لا أسرة، بل لا آدمية حيث لا أسرة. نجد أن الإسلام وضع نظاماً متكاملاً للأسرة يرعى للمرأة حقها باعتبارها زوجة وأمًّا، ويرعى للأنثى حقها بصفتها بنتاً وأختاً وينظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في الأسرة على أساس أن الأسرة هي مؤسسة تعاونية حينما يقوم الرجل والمرأة في كسب العيش وتوفير الخدمة والاستقرار، ولذلك نجده قد وضع أسساً ثابتة لتكوين الأسرة وتطويرها ونموها.

---

(١) صقر، عطية. الأسرة تحت رعاية الإسلام، مؤسسة الصباح، ط١، ج١، ص٣٣.

(٢) سورة الإنسان، آية ٢٨.

(٣) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة (بيروت، الدار الإسلامية ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، د.ط) ١٠٧/١، مادة أسر.

(٤) النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم. الفواكه الداوني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، القاهرة، مصطفى الحلبي، ط٣، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ٧٦،٢.

(٥) قله، محمد. نظام الأسرة في الإسلام، ص١٨.

(٦) سورة الروم، آية ٢١.

المطلب الثاني
أسس تكوين الأسرة

اهتم الإسلام بتكوين الأسرة الصالحة على مجموعة من الأسس باعتبارها عماد المجتمع المسلم وهي الغرس الأول للإنسان المسلم وهذه الأسس هي:

الأساس الأول: تحقيق المطالب الفردية والاجتماعية[(١)]

وهذه المطالب تتحقق من خلال بناء البيت المسلم بناءً سليماً.

أما المطالب الفردية فلها جانبان:

أ - أن يتحقق لأفراد الأسرة النمو السليم بحيث يكون الترابط قوياً متيناً، ويتجلى ذلك من خلال الروابط الاجتماعية والعلاقات الإنسانية التي تنشأ بينهم.

ب - تحقيق المطالب الوالدية، فكل أب يحرص على إشباع الدوافع الكامنة في نفسه من خلال ارتباطه بأبنائه وارتباطهم به من حيث طاعتهم له واحترامهم له.

أما المطالب الاجتماعية فتتمثل في أن البيت ضرورة اجتماعية لا يمكن لأي فرد أن يستغني عنها، كما أنه الحصن التربوي الأول الذي يتلقى فيه أفراد الأسرة التربية في أخطر مراحل العمر وأكثر مراحل النمو النفسي والعقلي والاجتماعي والجسمي.

الأساس الثاني: تحقيق المطلب الاقتصادي لكل فرد

الفقر خطر جسيم وشر مستطير على الأسرة بل على المجتمع بأسره، فالعامل الاقتصادي لدى أي أسرة يشكل ركناً أساسياً في تكوين الأسرة ونشأتها، حتى تكون عضواً فاعلاً في المجتمع، إذ إن الأسرة التي تعاني الفقر دائماً وأبداً تفكر في مصدر الرزق، تفكر في المأكل والمشرب، تفكر في الدواء، وما يجره هذا الفقر من خطر على استمرار هذه الأسرة وتماسكها وسلامتها، فالزوجة قد لا تستطيع البقاء مع الزوج الفقير فتطلب الطلاق، وما يتبعه ذلك من تكدير لصفو هذه الأسرة وتمزيق لأواصر المحبة فيها[(٢)].

ويا ترى من المسؤول عن الأسر وما قد تصل إليه؟

---

(١) البغا، مصطفى. بحوث في نظام الإسلام، ص١٩٤-١٩٨.

(٢) القرضاوي، يوسف. مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، ص١٣-١٦، وانظر: الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ص٣٤٨-٣٥٤، وأبو يحيى، محمد حسن، اقتصادنا في ضوء القرآن، ص٨١-٨٣.

أولاً: إنها مسؤولية أولي الأمر من المسلمين وولاتهم. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)[1].

ويقول صلى الله عليه وسلم: (ما من عبد يسترعيه الله رعيةً يموت يومَ يموت وهو غاشٌّ لرعيته إلا حرَّمَ الله عليه الجنة)[2].

ثانياً: تقع المسؤولية على الأغنياء الذين يبخلون ولا يؤدون ما أوجب الله عليهم للفقراء والمساكين والمحتاجين في أموالهم المتنوعة من الزكوات، والتبرعات التطوعية الإضافية وقت الحاجة الماسة إليها. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إن في المال حقاً غير الزكاة)[3].

ثالثاً: تقع المسؤولية على علماء المسلمين الذين يجب أن يوضحوا للناس أهمية عمل الخير والبر وما فيه من أجر وثواب في الآخرة.

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، ت: مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٩٨٧م، ج١، ص٣٠٤ رقم ٨٥٣.

(٢) مسلم، مسلم بن حجاج النيسابوري، محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، ص١٢٥، رقم ١٤٢.

(٣) انظر: اليمني، عيد سعيد أحمد. الضمان الاجتماعي في الإسلام، ص١٢٩-١٣٦. والحديث رواه الترمذي، السنن، كتاب الزكاة، باب «ما جاء وإن في المال حقاً سوى الزكاة» ٢/٢٢. الدارمي، السنن، كتاب الزكاة، باب «ما يجت في المال سوى الزكاة»، ١/٣٨٥.

المبحث الثاني
أهمية الوقف الأسري وأهدافه

المطلب الأول
أهمية الوقف الأسري

المطلب الثاني
أهداف الوقف الأسري

المطلب الأول
أهمية الوقف الأسري

يقول الدكتور عبدالعزيز التويجري – المدير العام لمنظمة الأسيسكو – في افتتاح ندوة أهمية الأوقاف: «تكمن الأهمية القصوى الدائمة للأوقاف الإسلامية وجدواها المضطردة في طبيعة نظام الوقف وفي جوهر رسالته وعمق غايته، فهو نظام قابل للتطور وفق ما تقتضيه مصالح العباد وبما تتحقق معه المصالح والمنافع العامة للبلاد، فالوقف في مضمونه ومحتواه يستوعب وجوهاً متعددة للإنفاق العام على حياة الفرد والمجتمع، وتشمل نماذج متنوعة للعمل الخيري الذي يستفيد منه الناس كافة.

وهو إلى ذلك كله الوعاء الذي يصب فيه النشاط الإنساني في مجالاته المتشعبة وفي مناشطه المتجددة»[١].

لأن فكرة الوقف تقوم على تنمية قطاع ثالث متميز عن كل من القطاع الخاص والقطاع الحكومي، وتحميل هذا القطاع مسؤولية النهوض بمجموعة من الأنشطة هي بطبيعتها لا تتحمل الممارسة السلطوية للدولة، كما أنه يفيد إبعادها عن الدوافع الربحية للقطاع الخاص هذا أو ذاك، لأن طبيعة هذه الأنشطة تدخل في إطار البر والإحسان والرحمة والتعاون لا في قصد الربح الفردي ولا في ممارسة قوة القانون وسطوته...[٢].

ولما كان الوقف أصلاً صدقة جارية فإن نطاقه قد توسع ودوره كان كبيراً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع المسلم، وفي طليعة خدماته رعاية الفقراء والمساكين[٣] وابن السبيل والأيتام والأرامل وإرضاع الأطفال ورعاية النساء اللواتي طُلقن أو هُجرن، ورعاية الشيوخ والضعفاء من الفقراء، وتزويج الأيامى والأبكار اليتيمات وتخصيص مرتبات شهرية للشيوخ والضعفاء[٤].

ولقد كان للأوقاف دور هام في الحياة الثقافية للأسرة، حيث كانت مؤسسات التعليم قبل المدرسة أصيلة في المسجد والكتاتيب، وقد استندت هذه المدارس أساساً إلى الأوقاف المخصصة لها. حيث كانت الأسرة تبعث أبناءها إلى تلك المدارس ليتلقوا العناية والتعليم،

(١) السعد، أحمد محمد. والعمري، محمد علي، الاتجاهات المعاصرة، ص٣٢.

(٢) قحف، منذر. الوقف الإسلامي تطوره وتنميته، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص٧٠.

(٣) محمد أمين. الأوقاف، ص١٣٤.

(٤) انظر محمد عفيفي. الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص٢١-٤٤.

وقد كان هناك أوقاف مخصصة للأيتام لمكاتب التعليم[١]. بل وشملت معظم نواحي الحياة التي لا تنفق عليها الدولة، وبعضها يتمم ما أنفقت عليه الدولة. فالوقف عنصر مساعد للدولة في نفقاتها.

فقد كان للأوقاف دور بارز في رعاية الأسر وتقويمها ودعم نجاحها بالمساندة الاجتماعية الخيرية، والمساعدة على تخطي الصعاب والعقبات، بل إن إنشاءها فرصة «لتحقيق التنمية الاجتماعية الشاملة»[٢] في أجواء تسودها المحبة والسعادة.

فالوقف يشكل إطاراً مؤسسياً للتكافل الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء والمعدمين، فهو يعمل على تلبية العديد من الحاجات الضرورية للفئات المحرومة. فهو يسهم في بناء نظام للتأمينات الاجتماعية، يتوافق مع ظروف كل مرحلة تاريخية ويستجيب لمطالبها. وقد ظهر هذا في قيام «الأوقاف الخيرية» بدور أساسي في هذا المجال بالنسبة للواقف وذريته وأقربائه في بعض الحالات، وأيضاً بالنسبة لبعض الفئات الاجتماعية من غير رقابة الواقف.

وأسهم الوقف في دعم «الأسرة» والمحافظة على تماسكها، وأسهم في حماية حقوق الأفراد الضعفاء وناقصي الأهلية، وكان الوقف وسيلة لحماية حقوق وممتلكات المرأة أيضاً وذلك من خلال ما يعرف بالوقف الأهلي «الذري». وبعبارة أخرى يمكن القول إن «نظام الأسرة» مستوعب تماماً داخل نظام الوقف، ونظام الوقف ذاته معتمد - من الناحية الاجتماعية - على نظام الأسرة، ومن ثم فالعلاقة بينهما علاقة تعاضدية[٣].

فالوقف فيه من المرونة والقدرة على تلبية الحاجات المستجدة - بتجدد الزمان وتغير المكان - وقد كشفت تلك المرونة عن عمق ارتباط الأوقاف بالتكوينات الاجتماعية الأولية، وفي مقدمتها «الأسرة» و«العائلة الممتدة» و«الطوائف» المهنية والحرفية و«الطرق الصوفية» باعتبارها جميعاً وحدات أساسية في بنية النظام الاجتماعي[٤].

---

(١) انظر: ابن العماد الحنبلي ، عبدالحي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ص٢٦١. وانظر عبدالعزيز الدوري، دور الوقف في التنمية، بحث في مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٠، لعام ١٩٩٧، ص١٠.

(٢) الدوري، عبدالعزيز. مرجع سابق، ص١٨.

(٣) غانم، إبراهيم البيومي. معالم التكوين التاريخي لنظام الوقف، ص٥٨-٠٦٠، وبتصرف قليل.

(٤) المرجع نفسه، ص٦١.

فالوقف يعد وسيلة للمحافظة على الملاك وتأمين مورد دائم للواقف وذريته فكان ينص الواقف، بأن ما يزيد عن مصاريف الوقف يعود للواقف ثم إلى ذريته من بعده وبذلك يضمن مورداً مجزياً للأولاد والذرية إذ يتعذر حل الوقف[١].

ولذلك نجد اهتمام السابقين في دور الوقف – كمؤسسة خيرية تنموية – بأنواعه، سواء كان خيرياً أو ذرياً، وما يعنينا أكثر هو الوقف الذري مع عدم إهمال الوقف الخيري وأهميته في الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي.

ولقد كان مجتمع الصحابة – رضوان الله عليهم – سباقاً في إدراك المزايا الكثيرة للوقف[٢] فقد حبس أبو بكر – رضي الله عنه – رباعاً له بمكة وتركها... يسكنها من حضر من ولد ولده ونسله بمكة ولم يتوارثوها...

وحبس عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أرضاً بخيبر وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب.. «حتى إنه ذكر أنه ما من صحابي إلا قد أوقف صدقات محرمات، حتى غلب في الفترة الأولى على الأوقاف فكرة القربى وعمل الخير. قال الخصاف عن وقوف الصحابة: فمنهم من جعلها جارية في أبواب البر، ومنهم من قال لذوي قرابته أبداً وفي أبواب البر والمساكين»[٣]. وكانت الوقوف الأولى على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله وفي الغزاة[٤]. وبمرور الزمن ازداد التأكيد على منعة الذرية في الوقف الذري إلى درجة غلبت أحياناً لدى السلاطين والأمراء خاصة على جانب البر، وهذا كله بسبب النظام الإسلامي الذي قرر منذ البدء بنصح وإرشاد مباشرين من نبي الرحمة صلى الله عليه وسلم مؤكدين بفعله في حدائق مخيريق[٥] حيث أوقفها للفقراء والمساكين.

إن أي مجتمع إنساني، والمجتمع الإسلامي بشكل خاص، يحتاج إلى أنشطة اجتماعية واقتصادية تتحرر من دافع تعظيم الربح أو تعظيم المنفعة الشخصية لأنها تهدف إلى البر والإحسان[٦]. مما حمل أمراء المسلمين وعلماءهم وتجارهم على التسابق

---

(١) أمين، محمد محمد. الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، ص٨٣.

(٢) منذر قحف. مرجع سابق، ص١١٥.

(٣) الخصاف. أحكام الأوقاف، ص١٩.

(٤) ابن أنس، مالك. المدونة، ٤/٤١٧.

(٥) رجل يهودي من بني النضير ومن كبار أحبارهم، وهو أحد بني ثعلبة بن الفطيون، ومن أهل الغنى والثروة، دعا قومه لمؤازرة النبي صلى الله عليه وسلم، قتل في غزوة أحد وهو يقاتل مع المسلمين، ابن حجر، الإصابة، ٣/٣٩٣، رقم ٧٨٥٠.
ابن هشام، السيرة، ٣/٥١، الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، ص٩، ١٠.

(٦) منذر قحف، مرجع سابق، ص٧٠.

في وقف العقارات الكبيرة والأراضي الشاسعة... حتى غدت عسيرة على الحصر والتعداد، فقد أشار ابن بطوطة في رحلته الشهيرة إلى هذا، وروى قصة فقال: «مررت يوماً ببعض أزقة دمشق فرأيت بها مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده صحفة من الفخار الصيني، وهم يسمونها الصحن، فتكسرت واجتمع عليه الناس فقال بعضهم: اجمع شقفها واحملها معك لصاحب أوقاف الأواني، فجمعها وذهب الرجل معه إليه فأراه إياها فدفع له ما اشترى به مثل ذلك الصحن. وهذا من أحسن الأعمال. فإن سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أو ينهره وهو أيضاً ينكسر قلبه ويتغير لأجل ذلك، فكان هذا الوقف جبراً للقلوب، جزى الله خيراً من تسامت همته في الخير إلى مثل هذا»(١).

ويظهر دور الوقف في عدة نواح وجوانب، ومنها الجانب الأسري المتمثل في رعاية الأبناء والمحتاجين من الأقارب وتأمين مستقبلهم ومدهم بما يلزمهم، من موارد يعيشون عليها وينفقون منها على حاجاتهم الكثيرة والمتنوعة(٢).

فهناك أحباس وأوقاف رصدت وحبست لينفق ريعها على الأمهات بإمدادهن بما يحتجن إليه من حليب وسكر، وعلى الفتيان المعسرين بتزويجهم وتقديم المهور إليهم، وعلى المقعدين والعميان والعجزة والمرضى والزمنى برعايتهم ومدهم بكل أنواع المساعدة، وعلى الأطفال والخدم تعويضاً لهم عما يتلفون من صحاف وأوان(٣).

المطلب الثاني
أهداف الوقف الأسري

إن الفكرة الوقفية التي تبنتها الأمانة العامة للأوقاف في الكويت في ترسيخ الوقف كصيغة شرعية تنموية فاعلة في البنيان المؤسسي للمجتمع، وتفعيل إدارة الموارد الوقفية بما يحقق المقاصد الشرعية للواقفين، وينهض بالمجتمع ويعزز التوجه الحضاري الإسلامي المعاصر»(٤) هو ترجمة للغايات والأهداف الاستراتيجية للفكرة الوقفية في الجانب التنموي للمجتمع من منظور إسلامي.

(١) ابن بطوطة، محمد بن عبدالله الداني. تحفة النظار في غرائب الأمصار (رحلة ابن بطوطة) (المطبعة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م) ٩٦/١. عبدالقادر الخطيب، نهضة الأوقاف الإسلامية لسورية، بيروت، ١٩٨١م، ص٤.

(٢) ابن الخوجة، محمد الحبيب. ندوة أهمية الأوقاف في عالم اليوم بلندن، ص١٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ص١٦٧.

(٤) الأمانة العامة للأوقاف، دولة الكويت، التقرير المالي والإداري للصناديق والمشاريع الوقفية، ١٩٩٧م، ص١.

ولقد كان إنشاء صندوق وقفي لرعاية الأسرة في الكويت خطوة موفقة في سبيل رعاية الأسر وتقويمها ودعم نجاحها بالمساندة الاجتماعية الخيرية، والمساعدة على تخطي الصعاب والعقبات التي تمر بها كثير من الأسر. ويتبين لنا ذلك من خلال الأهداف التي رصدت ليمارس نشاطه تحقيقاً لها وهي:

أ – توفير أوجه الرعاية المناسبة للأسرة من النواحي الثقافية والنفسية والترويحية في مجال الاستشارات الاجتماعية.

ب – تهيئة المناخ المناسب المساعد على تماسك الأسرة من خلال:

١ – توفير نواد مخصصة لجميع أفراد الأسرة لممارسة الأنشطة المشتركة.

٢ – إعداد برامج وأنشطة اجتماعية لجميع أفراد الأسرة بهدف إيجاد مساحات أطول من الوقت يتعايش فيها أفراد الأسرة جميعاً.

٣ – التوجيه بشتى صور الإعلام نحو التواصل المستمر بين أفراد الأسرة ومن يتصل منهم بالقرابة والصلات الأسرية كالمصاهرة وذوي الأرحام.

ج – حماية الأسرة من الوقوع في المشكلات الأسرية من خلال ما يلي:

١ – رصد المتغيرات ذات المردود السلبي التي تهبط بالأسرة، سواء كانت تلك المتغيرات ثقافية أو اجتماعية أو غير ذلك، من خلال مجموعة من الدراسات والأبحاث.

٢ – توعية الأسرة بهذه المتغيرات وآثارها من خلال عقد المؤتمرات والندوات والنشرات الإعلامية والبرامج التلفزيونية والإذاعية مما يجنب الأسرة والمجتمع الكثير من المعاناة في حل المشكلات الناجمة عن تلك المتغيرات.

د – الاهتمام بالمشكلات والظواهر الاجتماعية والتبصير بوسائل معالجتها، مثل تأخر سن الزواج، وارتفاع نسبة الطلاق وغيرها من الظواهر والمشكلات.

هـ – الدعوة إلى أهمية الوقف الأسري ودفع مسيرته لما يألوه من جهد للقيام بالمهام الاجتماعية الحيوية، لإصلاح الأسرة ورعايتها، باعتباره بديلاً عن المؤسسات القائمة والعاملة في الميدان الأسري.

و – توفير النقود والعروض والعقارات والمصانع والمزارع يؤمن للأسر الفقيرة والمحتاجة أبواباً للاستثمار والعمل والإنفاق مما يؤمن لهم الجانب الاقتصادي بفتح أبواب الرزق.

المبحث الثالث
البعد الاجتماعي والاقتصادي للوقف الأسري

المطلب الأول
مفهوم الرعاية للوقف الأسري

المطلب الثاني
جوانب اقتصادية واجتماعية يمكن معالجتها من خلال الوقف الأسري

المطلب الأول
مفهوم الرعاية للوقف الأسري

الفرع الأول: مفهوم الرعاية الاجتماعية

في سنة ١٩٦٨م اجتمع في مقر هيئة الأمم المتحدة ممثلون عن ست وتسعين دولة في مؤتمر دولي لوزراء الشؤون الاجتماعية في حالة للوصول إلى صيغة ثابتة للتعريف بالرعاية الاجتماعية. وكان الخلاف واضحاً لتحديد مفهوم الرعاية الاجتماعية، وهذه نتيجة بديهية لما يمثل هيئة الأمم المتحدة من اختلافات في وجهات النظر والرؤى للدول المختلفة في أيديولوجيتها وبنائها الاجتماعي... وخلال هذا المؤتمر الدولي ظهر تعريف للرعاية الاجتماعية على أنها «بناء منظم من المؤسسات والخدمات الاجتماعية التي تهدف إلى مساعدة الأفراد والجماعات على تحقيق مستوى معيشي وصحي ملائم، كما تهدف إلى العلاقات الشخصية والاجتماعية بالشكل الذي يساعد الأفراد والجماعات على تنمية قدراتهم وزيادة رفاهيتهم والإسهام في تنمية المجتمع وتقدمه»[١].

فمن وجهة نظر الإسلام يؤخذ على هذا المفهوم للرعاية الاجتماعية عدم التطرق وإغفال علاقة الفرد بالدولة والدولة بالفرد. الرعاية في الإسلام أشمل وأعمق حيث أصاب في تحديد دور الدولة الإسلامية تجاه الأفراد ودور الأفراد نحو الدولة، والرعاية الشاملة ودور الأفراد لصالح أنفسهم ثم لصالح مجتمعهم، إذ إن الإسلام بني على قواعد متينة من العدالة الاجتماعية، كما أن مبادئ الإسلام صريحة في اتجاهها نحو إقامة مجتمع إنساني تسوده العدالة بين أفراده كما يسودهم التكافل والألفة[٢]. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «المؤمن يألف ويؤلف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف وخير الناس أنفعهم للناس»[٣].

والذي أراه أن المجتمعات المعاصرة لم تأت - على الرغم من اعترافها وممارستها لأوجه الرعاية الاقتصادية والاجتماعية ومجالاتها، فالضمان الاجتماعي ورعاية الأسرة والطفولة ورعاية الشباب ورعاية المسنين والرعاية الصحية والنفسية والعقلية - على استيعاب الأنشطة الروحية والمادية ومظاهر السلوك الخلقي.

---

(١) المحيسري ، خالد الرشيد. الرعاية الاجتماعية في الإسلام، كتاب الوطن، ص٢٣٩.

(٢) مدكور، إبراهيم. حقوق الإنسان في الإسلام، شرح د. عدنان الخطيب،. ط١، ١٩٩١م، ص١٠٣.

(٣) الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري. المستدرك على الصحيحين، ت مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م، ج١، ص٧٢، رقم ٥٩.

أما الإسلام فعالج الظواهر الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع من خلال إجراءات وأحكام[1]، كفلت لكل فرد من أفراد الأسرة حق الرعاية بأنواعها المختلفة. ولعل استعراض دور الأوقاف الخيرية وما مثلته من مساهمة فاعلة في الرعاية، يشعر بإمكانية الوقف في رعاية وتطوير الأسرة اجتماعياً واقتصادياً «وعلى الرغم من الشكوى من نظام الوقف، وبخاصة الأهلي، لأسباب منها تضاؤل الحصة من الوقف الأهلي بمرور الزمن وانعدام الفائدة منها، هذا بالإضافة إلى تضرر المستحقين في الوقف، بأكل النظار لأموالهم وهضم حقوقهم ووقوع بعضهم تحت نيران المرابين، كما لوحظ أن كثرة الأوقاف الأهلية من شأنها أحياناً أن تكثر البطالة وتساعد على الكسل واللهو»[2].

إلا أنه كان للوقف دور مهم في التنمية والتطوير، بما يمتاز به الوقف من الاستمرار والدوام مهما تبدلت الأوضاع وتقلبت الأحوال، وهذه ميزة الوقف عن غيره من صور الإنفاق الأخرى.

الفرع الثاني: دوافع الرعاية الأسرية

لقد كان من أسباب الوقف الذري أمور كثيرة منها: رغبة المالك في تخليد ما يملك في عقبه من بعده، وهو مدفوع بذلك بعوامل متنوعة، فقد يخشى سوء التصرف من بعض الذرية فيفرطون في الملك، ولذلك يعمل على ضمان حد أدنى لهم من أسباب الحياة وخاصة المسكن، وكثيراً ما ينظم الواقفون أمر استغلال الدار، فيبنون لمن له أفضلية السكن، وهل يخرج الساكن لغيره من المحبس عليهم، وهل يدفع كراءه إذا انفرد.

ويعمل بعض المحبسين على حصر الحبس في أعقابهم الذين يحملون اسمهم، ولذلك نجدهم أحياناً يمنعون الجيل الأول من الأولاد ذكورهم وإناثهم[3].

كما قام بعض المحبسين للحبس على الذرية باعتبار ما يمثله الوقف كوجه من وجوه البر والإحسان، وما يبقيه من التواصل المستمر بين أفراد الأسرة الواحدة، ومن يتصل بهم بالقرابة والصلات الأسرية كالمصاهرة وذوي الأرحام.

---

(١) من خلال كفالة الخزانة الإسلامية بمختلف مواردها (كالزكاة، والخراج والضرائب، مال من لا وارث له، الصدقات المندوبة وما يؤول إلى بيت المال من هبات ووصايا وغيره من الأوقاف العامة.

(٢) انظر: أبو زهرة، محمد. محاضرات في الوقف، ص٣٠-٣١.

(٣) راندي ديفيليم، اندريه ريمون. الوقف في العالم الإسلامي، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٩٥م، ص٢١.

لذلك نجد أن التطبيق التاريخي للأوقاف والتنوع لها كان من أبرز السمات التي ميزت الوقف الإسلامي، حتى إن المسلمين قد تفننوا في ابتكار أغراض جديدة للوقف الأسري استوعبت الأهداف القريبة المتبادرة، وامتدت إلى أهداف من البر والخير دقيقة وتفصيلية، الأمر الذي جعل من الوقف مؤسسة اقتصادية ذات أبعاد مجتمعية تغني عن تدخل الدولة في تحقيق الكثير من مصالح الناس.

فالوقف الذري هو الوقف على المصالح العائلية - أي على الأولاد والذرية -، ويؤول إلى خيري، إذا انقرضت الذرية. والغاية منه حفظ أصول الثروات من التبديد وهو خيري باعتبار المآل[١].

ولقد تفنن الواقفون في التنويع والتخصيص وابتكار أغراضهم الجديدة، حيث وجد من يوقف على أصحاب العوائل ممن كثر عياله، وقل رزقه، وعلى الأيتام، وعلى الأرامل الفقيرات، وعلى الخدم والصبية الصغار، وعلى المسجونين وأهليهم، وعلى المرضى والزمنى، وعلى فقراء طلاب العلم، وعلى الكبار العاجزين، وعلى الشباب والصبايا الفقيرات لإعانتهم جميعاً في بناء بيت الزوجية، وعلى أوقاف لرعاية الطفولة بتقديم الحليب للأسر الفقيرة التي فيها أطفال محتاجون، ووجدت أوقاف لرعاية النساء، وبخاصة من تعيل منهن أيتاماً أو صغاراً، أو من يؤذيها زوجها لتجد المأوى والعون على الصلح مع زوجها. وهكذا اتسع التطبيق التاريخي للأوقاف وأخذ مداه في جميع الجوانب[٢].

فالوقف على الغذاء والدواء والكساء والسكر ومياه الشرب والصرف الصحي والصحة والتعليم، يعد من قبل الوقف على سد خلات المحتاجين وتلبية حاجاتهم الأصلية، والتخفيف عنهم في مجال الفقر والجهل والمرض، وهو الثالوث الذي تنوء به البلدان الفقيرة والمتخلفة[٣].

وإذا كان الوقف أصلاً صدقة جارية، فإن دوره كبير في الحياة الاجتماعية، وفي طليعة هذا الدور رعاية الأسرة من خلال رعاية الفقراء والمساكين والأيتام والأرامل، والزمنى وأرباب العاهات، وإرضاع الأطفال الأيتام، ورعاية النساء المطلقات، بل وأنشئت دور لرعاية الشيوخ والضعفاء من الفقراء، وأنشئت دور للشريفات الفقيرات ملجأ لهن، بل

---

(١) المصري رفيق يونس. الأوقاف فقهاً واقتصاداً (دار المكتبي، دمشق، ط١) ص٢٩-٣٠.

(٢) انظر: راندي ديفيليم، اندريه ريموت. الوقف في العالم الإسلامي، ص٢٦-٣٨.

(٣) المصري، رفيق يونس. مرجع سابق، ص١٠٩.

وتناولت الأوقاف تزويج الأيامى والأبكار اليتيمات، وتخصيص مرتبات شهرية للشيوخ والضعفاء[١].

ولعل التجربة الوقفية الوطنية في دولة الكويت، التي اتخذت لنفسها رسالة النهوض بالوقف واستعادة مكانته التاريخية وإحياء دوره الحضاري من خلال استحداث صيغ الصناديق والمشاريع الوقفية، يمثل أبرز الإضافات التي ميزت التجربة، باعتبارها تمثل الإدارة الاستراتيجية لمشروع النهوض بالوقف[٢]. باعتبارها صيغة شرعية تنموية فاعلة في البنيان المؤسس للمجتمع، وتفعيل إدارة الموارد الوقفية بما يحقق المقاصد الشرعية للواقفين، وينهض بالمجتمع ويعزز التوجيه الحضاري الإسلامي المعاصر، من خلال الأنشطة والبرامج الهادفة والمتنوعة[٣].

لذلك ارتأيت في هذا البحث أن أشير إلى مجموعة من المحاور، والتي يسهم الوقف في تحقيقها وتبيين ما يمكن أن تلعبه الأوقاف فيها من دور لتطوير الأسرة باعتبارها اللبنة الأساسية في تكوين المجتمع واستمراره واستقراره، وهذا ما سيتناوله المطلب اللاحق.

المطلب الثاني
جوانب اقتصادية واجتماعية يمكن معالجتها من خلال الوقف الأسري

أستطيع أن أتحدث عن هذه الجوانب من خلال المحاور الآتية:

المحور الأول: إيجاد أسرة متماسكة ومترابطة.

المحور الثاني: المهور وتكاليف الزواج.

المحور الثالث: تنشئة وتربية الطفولة المبكرة.

المحور الرابع: رعاية المسنين في سن الشيخوخة وتوفير احتياجاتهم المادية.

المحور الخامس: حل المشكلات الزوجية.

---

(١) الونشريسي، أحمد بن يحيى. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى وعلماء أفريقية والأندلس والمغرب (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م) ١٣/٧. رقية بلقدم، أوقاف مكناس في عهد مولاي إسماعيل (١٠٨٢-١١٣٩هـ) (الرباط، وزارة الأوقاف، ١٩٩٣م) ٦٢٠٥٣/٢.

(٢) الأمانة العامة للأوقاف، التقرير الإداري، ص١.

(٣) المرجع نفسه، ص٤.

وقبل التطرق إلى هذه المحاور أود أن أستهل هذا الموضوع بجملة ملاحظات تحدد مفهوم الأسرة المتماسكة، وهي كما يلي:

١ - الأسرة المتماسكة في الإسلام هي التطبيق الفعلي للزواج في الإسلام، بواجباته وحقوقه المختلطة، وشروطه، وأركانه، باعتباره أساس بناء الأسرة وتماسكها.

٢ - الأسرة المتماسكة هي الأسرة التي تسير على النهج الإسلامي المخالف تماماً للنهج السابق أيام الجاهلية. لأنه تطبيق بعيد عن الفطرة السوية، فنظام الأسرة في الإسلام يرعى للمرأة حقها، وللرجل حقه، وللأطفال حقوقهم، ويضع لها حدوداً يجب عدم تقدمها أو تجاوزها لأنها شرع الله.

٣ - الأسرة المتماسكة هي التي تسعى لتعيد الاعتبار للمؤسسة الاجتماعية، والتي اهتزت أركانها بفعل بعدها عن الضوابط الإيمانية، وفي الوقت نفسه تسعى لبناء الإنسان المسلم الصالح، خصوصاً في عصرنا هذا الذي اشتدت فيه المكائد والمؤامرات الخارجية والداخلية للقضاء على آخر معقل من معاقل المسلمين وحصونهم في الداخل وهي الأسرة.

٤ - الأسرة الصالحة المتماسكة، المثل الأعلى لها أسرة الرسول صلى الله عليه وسلم[(١)] بما تكشف عن تطبيق عملي لما يأمر به صلى الله عليه وسلم، وما يسطر من خلالها من قواعد، يبنى وفقها بيوتاً خاصة تكون تبعاً لها في بنائها.

٥ - وأخيراً إن بناء الأسرة المسلمة تبعاً لذلك هو إسهام في بناء الأمة الإسلامية من الداخل، وإعداد قوتها الداخلية لتمكنها من إبراز قوتها الخارجية في المجال السياسي والاقتصادي والعسكري[(٢)].

وأتناول الآن بيان المحاور التي يمكن أن يسهم الوقف في تحقيقها:

المحور الأول: إيجاد أسرة متماسكة

يعد الوقف الأسري فرصة سانحة لتحقيق تنمية اجتماعية في أجواء تسودها المحبة والسعادة، من خلال مجموعة من البرامج التي يمكن أن يتبناها لرعاية الأسرة من النواحي الثقافية والنفسية والترويحية، وفي مجال الاستشارات الاجتماعية سعياً من أجل

(١) انظر: أحمد فايز. دستور الأسرة في ظلال القرآن، مؤسسة الرسالة، ص٤٠٢.

(٢) انظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٤٣١، ص٧٢-٧٣، بتصرف.

أسرة مسلمة متماسكة تكون بمنأى عن التيارات الغربية الهادفة إلى القضاء على آخر معقل من معاقل المسلمين.

ويمكن أن يتم ذلك من خلال إنشاء صندوق وقفي على غرار ما هو في دولة الكويت، تكون له برامجه الخاصة في سبيل رعاية الأسرة وتقويمها، ودعم نجاحها بالمساندة الاجتماعية الخيرية، والمساندة على تخطي الصعاب والعقبات المادية والمعنوية، فعلى المستوى الثقافي والمجتمعي، يمكن أن يمارس الوقف نشاطه بتحقيق مجموعة من الأدوار وذلك من خلال عقد الدورات التخصصية، والندوات، والمحاضرات، وتحمل وسائل الإعلام دورها في التوعية والتوجيه وفق قواعد علمية وعملية صحيحة ومدروسة.

وأما على المستوى النفسي:

فإن الممعن للنظر يمكن أن يدرك بجلاء منقطع النظير أن كثيراً من أفراد المجتمع يعجزون عن شق طرق حياتهم بوسائل ناجحة في وقت ازدادت فيه العلاقات الاجتماعية تعقيداً وتشابكاً، فضلاً عما تفرزه البطالة من آثار نفسية واجتماعية على أفراد المجتمع

وإن التبصير بطرق النجاح، وتجاوز الأزمات، يحتاج إلى خبرات طويلة ومهارات فائقة، فكثير من الناس يفتقر إليها. لهذه الأسباب كانت أهمية الوقف الأسري لعلاج المشكلات النفسية في الأسرة، ويتحقق ذلك من خلال عدة مجالات[1]:

أ - الإرشاد النفسي: من خلال الإرشاد والتوجيه السليمين لأفراد الأسرة بمساعدتهم على مواجهة الضغوط النفسية، وتحقيق التوافق للتغلب على الاضطرابات النفسية التي تواجههم كالخوف والقلق والاكتئاب والوساوس وغيرها.

ب - الإرشاد الاجتماعي: وذلك عن طريق إيجاد مختصين متميزين، يقدمون الإرشاد والتوجيه المباشرين لأفراد الأسرة بهدف تحقيق التكيف الاجتماعي في حل المشكلات التالية:

١ - عدم التوافق الزواجي.

٢ - انحرافات المراهقين.

٣ - مشكلات التنشئة الاجتماعية.

٤ - سوء التكيف مع الأقران.

٥ - سوء العلاقات بين الآباء والأبناء.

---

(١) الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، الصندوق الوقفي لرعاية الأسرة، مركز الاستماع، ص٤، منشور.

ج – الإرشاد التربوي: وذلك من خلال مساعدة الطلبة في مواجهة ما يعترضهم من مشكلات تربوية[١] مثل:

١ – العزوف عن الدراسة.

٢ – عدم القدرة على التكيف الدراسي، بمساعدتهم على اختيار المهن والتكيف الوظيفي.

المحور الثاني: المهور وتكاليف الزواج

الزواج نظام رباني نظمت أحكامه الشريعة الإسلامية لما له من مقاصد سامية تهدف إلى بناء المجتمع الصالح وتأسيس الحياة الكريمة التي قوامها السكينة والمودة والرحمة[٢].

من أجل ذلك حرصت كثير من الدول على تشجيع الراغبين في الزواج بتقديم العديد من الحوافز لهم بتحمل مسؤولياته وأعبائه، وبذلت من الجهد والمال ما يكفل للأسرة استمرارية دورها في بناء المجتمع والأمة.

ومن هذا المنطلق يمكن ترسيخ الوقف كصيغة شرعية تنموية فاعلة في بناء مؤسسة الأسرة بما يحمله من أبعاد اقتصادية أسرية، وتبرز أهم أبعاده الاقتصادية للأسرة في طور تكوينها بما يلي:

١ – المهور وما تشكله من عبء يثقل كاهل الشباب المقبل على الزواج، التي جعلت من العروس سلعة تجارية وميداناً للتفاخر والمزايدات. حتى أصبحت مصيبة من مصائب الأسرة والمجتمع بأسره، فكثرت العوانس وكثر العزاب. بل جرت المهور والمغالاة فيها إلى الأقساط والديون التي كان أثرها السلبي على الزوجين بعد الزواج، بل قد تكون في كثير من الأحيان سبباً للمشكلات والشقاق والخلافات الزوجية وربما جرت إلى الطلاق ومشكلات الانفصال، وتكون النهاية المؤسفة لما فيها من تشرد وتفكك وانهيار اجتماعي[٣].

٢ – حفلات الزفاف ويتجلى ذلك في المظاهر الآتية:

أ – إقامة الأفراح في الفنادق والصالات الخاصة.

---

(١) الأمانة العامة للأوقاف، مرجع سابق، ص٥.

(٢) وزارة العدل الكويتية، مكتب الاستشارات الأسرية، مشروع إصلاح ذات البين. منشور.

(٣) وزارة الأوقاف الكويتية، الوعي الإسلامي، عدد ٤٣١، ص٧٩.

ب - توفير لباس العروس.

ج - توفير الأطعمة في مناسبات الزفاف.

ويمكن تحقيق ذلك من خلال ما نشهده في كثير من دول العالم الإسلامي كإيران، والأردن في جمعية العفاف الخيرية من خلال الأعراس الجماعية، ويتجلى البعد الاقتصادي لهذه الظاهرة فيما يلي:

أ - تقليل النفقات المتصلة بالعرس من حيث صالات الأفراح، ووليمة العرس، والتكاليف الأخرى المرتبطة به.

ب - المساعدة في التكاليف.

ج - ادخار بعض الأموال التي يمكن أن ينفقها للحياة الزوجية المستقبلية.

٣ - الفحص الطبي قبل الزواج، إن فحص ما قبل الزواج مطلوب شرعاً وعقلاً لكل من العريس والعروس على السواء، من أجل الاكتشاف المبكر لأي مانع أو مؤثر يمكن أن يحدث مشكلات للزوجين أو لأولادهما مستقبلاً، فقد تضطر الأسرة فيما بعد إلى نفقات علاجية باهظة. واستمرار الفحص الطبي بعد الزواج لجميع أفراد الأسرة لما له من تأثير على الأسرة بأكملها من حيث:

١ - تحسين مستوى الصحة الإنتاجية، فكلما كان الزوجان في صحة كان إنتاجهما أكثر، وعطاؤهما أقدر.

٢ - إيجاد الدوافع الإيجابية للعمل، فالجسم السليم أساس العمل السليم، وما يتبعه من تأثير على مستوى الأسرة ومستوى كفايتها ودورها كلبنة أساسية في بناء المجتمع المسلم. ولكن ينبغي أن يتم هذا الفحص في ضوء ضوابط شرعية، بحيث لا يؤثر على الفاحصين (الزوج والزوجة).

المحور الثالث: تنشئة وتربية الطفولة المبكرة

تعد مرحلة الطفولة ابتداء من الحمل من أهم المراحل في حياة الفرد لما تلعبه من دور في بناء شخصيته وعناصر نموه، لذلك نجد كثيراً من الدول تهتم بمرحلة الطفولة. وتضع لها الاستراتيجيات الوطنية الهادفة، وسأعرض هنا الاستراتيجية الوطنية الأردنية لتنمية الطفولة المبكرة لما تتضمنه من سياسة شمولية في مجال تنمية الطفولة المبكرة:

١ - التخطيط والإدارة والتنظيم.

٢ - التشريع.

٣ - الرعاية الصحية.

٤ - رعاية الأطفال في دور الحضانة.

٥ - الرعاية داخل رياض الأطفال وفي المدارس الابتدائية.

٦ - أهمية دور الأسرة في تطوير الطفل باعتبارها أول من يقدم الرعاية للأطفال الصغار.

٧ - إيلاء ذوي الحاجات الخاصة أهمية خاصة.

٨ - الحماية الاجتماعية للأطفال الذين يعانون من الإساءة.

٩ - توسيع آفاق إدراك الطفل عن طريق إقامة مجموعة البيئات الترفيهية والثقافية.

١٠ - أهمية الإعلام في نقل المضامين المتعلقة بالأطفال إلى الأسر، وإيصال برامج متخصصة هادفة.

١١ - المناهج الدراسية وما تمثله من أهمية ضرورية لتلبية حاجات الطفل التنموية.

١٢ - تطوير الموارد البشرية القائمة على برامج الطفولة المبكرة[١].

ولكن هذا كله يستلزم موارد مالية باهظة ليقام بها عدد من البرامج، وليس كالوقف من صيغة شرعية يبقى أصلها وتسبل منفعتها في هذه الوجوه وخاصة في هذا الزمان الذي يشهد فيه العالم انتعاشاً اقتصادياً وانفتاحاً على العالم الخارجي، وما يشكله من مشكلات وظواهر اجتماعية تترك بصماتها على الحياة الاجتماعية، وهذا يدعو الصندوق الوقفي الأسري إلى رصد هذه الاستراتيجيات التي تساهم في الحد من المشكلات والظواهر الناتجة عن المتغيرات التكنولوجية والحضارية[٢]. وذلك كله من خلال ما وضع من أسس إسلامية تبنى عليها الأسرة المسلمة، ويربى عليها الطفل المسلم.

المحور الرابع: رعاية المسنين في سن الشيخوخة

إن هذا الموضوع يمكن طرحه من خلال ما يلي:

١ - طبيعة الرعاية التي يقررها التشريع الإسلامي.

٢ - الطرق الموصلة إلى هذه الرعاية من خلال تفعيل الوقف لما له من أثر في تأمين هذه الرعاية.

---

(١) انظر: اليونسيف، الأمم المتحدة، تنمية الطفولة المبكرة في الأردن، تشكيل الصور الفسيفسائية، ص٢٠-٢٣.

(٢) أهدافنا ومشاريعنا، الصندوق الوقفي لرعاية الأسرة، ص٤. منشور - الكويت.

فالأسرة هي اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، وبقدر ما تكون قوية متناسقة متضامنة، متعاونة، بقدر ما يكون المجتمع الإسلامي قوياً متماسكاً.

والإنسان هو أكرم مخلوق على وجه البسيطة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1].

وقد سخر الله له كل حيوان ونبات وجماد، إلا أن حكمة الله تعالى قضت على الإنسان أن يضعف عن الأعمال في الأسرة والمجتمع عند بلوغه سناً معينة، وهذه السن وإن كانت تختلف من إنسان لآخر، إلا أنها في الجملة محددة بسن الشيخوخة، ولكن حاجات الإنسان لا تتوقف عند هذه السن بل تستمر إلى أن يلفظ أنفاسه الأخيرة، وربما زادت حاجاته بعد هذه السن كالدواء، وأنواع العلاج، والخدمة الذاتية في كثير من الأحيان، حتى يصبح الشيخ الكبير كالطفل الصغير. فما واجب المؤسسات الاجتماعية نحوه؟ وخاصة أن في كثير من الأحيان قد يوجد ما يثقل كاهل الأسرة مادياً، هل يترك لضعفه وعجزه، يعاني مرارة الحرمان والوحدة، وربما الفقر والفاقة إذا لم يكن له رصيد من المال يكفيه بقية حياته، أم يسجن في مصحة أو دار للرعاية يقدم له فيها الفتات[2]. وهنا أتناول كيف تكون رعاية المسنين من خلال:

١ - طبيعة الرعاية التي يقررها التشريع الإسلامي:

لقد حرص الشرع الإسلامي على الشيوخ والضعفاء من الأمة، وحفظ لهم كرامتهم ومكانتهم في المجتمع، وضمن لهم استمرار الحياة العادية بعد ما قدموا للأسرة والمجتمع جهدهم وحياتهم وخبراتهم، ذلك أنه لا بقاء للإنسان بغير كرامة، ولا حياة له بغير إحساس، لأنه مبجل ومحبوب ومرغوب في حياته واستمراره، وأنه محل تقدير الناس وبخاصة المحيطين به، وإن كلمته ما زالت محل الرضا والقبول، وأنه ما زال مرحباً به وبجهوده. يقول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ

(١) سورة الإسراء، آية ٧٠.

(٢) انظر الوعي الإسلامي، عدد ٤٢٧، ص٢٤، ٢٥.

ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِى نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُوا۟ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا ﴿٢٥﴾﴾[١].

ثم يمكن أن نتعرف على ما يلائم هؤلاء الشيوخ من أعمال خفيفة تتناسب وقدراتهم وما يمكن أن يقضوا به وقتهم من مسليات، حتى ولو بالقراءة والكتابة وحكاية القصص المفيدة للأجيال، وكذلك الاستشارات.

ومن خلال ما سبق تظهر أهمية مد مظلة الوقف لتشمل مشروعات متنوعة تصل إلى حقول العمل الخيري العام في مدلولاته الجامعة بين تطوير المجتمع ورقي الإنسان، وبين بناء النهضة وازدهار العمران، تحقيقاً لأحد مقاصد الشريعة الغراء، وهو: جلب المصالح والمنافع وخدمة البلاد والعباد بما يوفر الحياة الكريمة للمجتمعات الإسلامية في ظل التكافل والتضامن الإسلاميين[٢] فميدان الوقف في الإسلام ميدان فسيح يشمل كل ألوان البر بالإنسان حيا وميتاً، فهو يستهدف تيسير سبل العيش الكريم للناس، وتأهيل الأسر الفقيرة لمواجهة المعاناة وظروف الحياة الصعبة، وتوفير الحماية للأرامل والأيتام والضعفاء والشيوخ[٣].

٢ - الطرق الموصلة إلى هذه الرعاية

للوصول إلى هذه الرعاية الإسلامية للمسنين، اتبع التشريع الإسلامي أسلوب الترغيب والترهيب، للانضباط والانصياع لأحكام الشريعة بعامة، وأحكامها في النفقة على الأقارب والأرحام وعلى رأسهم الولدان بخاصة، وجعل من ذلك حقاً واجباً عليهم، يأخذه المحتاجون منهم بحكم القضاء إن لم يلتزموا به رضاً وتقرباً إلى الله عز وجل. ولكن قد لا يتوافر من تجب عليه نفقته لهذا المسن وليس معه ما يكفيه، وهنا تبرز مسؤولية الدولة في إحياء سنة الوقف بأنواعه لرعاية المسنين والضعفاء، إذا لم يكن لهم من تجب نفقتهم عليهم، وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم: «من ترك مالاً فلورثته ومن ترك كلاً فإلينا .....»[٤].

---

(١) سورة الإسراء، الآيات ٢٣-٢٥.

(٢) التويجري، كلمته في ندوة أهمية الأوقاف في عالم اليوم بلندن، ص٣٤.

(٣) التميمي، ندوة أهمية الأوقاف في عالم اليوم، لندن، ص٤٩.

(٤) البخاري – محمد بن إسماعيل – الجامع الصحيح، حديث رقم ٢٢٢٣.

المحور الخامس: حل المشكلات الزوجية[(١)]

ويمكن أن نلخص أهداف الوقف الأسري وأبعاده الاقتصادية والاجتماعية في حل المشكلات الزوجية بالآتي:

١ - تقديم الخدمات الإرشادية في المجالات الشرعية، والنفسية، والاجتماعية، والقانونية، بهدف المحافظة على كيان الأسرة واستقرارها وتقليل حالات الطلاق، وذلك عن طريق:

أ - إبداء المشورة للزوجين فيما يعرض من منازعات أسرية.

ب - تخفيض حدة التوتر والقلق عند الطرفين بمعرفة أسباب الخلاف وتبصيرهما بها وتوعيتهما بما يترتب عليه الاستمرار في الخلافات من آثار سلبية على الأسرة والأبناء.

ج - تنمية الدافع لدى الطرفين في الرغبة باستمرار الحياة الزوجية، ومحاولة التوصل لحلول مناسبة لتسوية الخلافات.

د - مساعدة الطرفين على تحسين ظروفهم الأسرية والتي لها علاقة بالخلافات من خلال الوقف الأسري، والذي يدخل كمعالج ومساعد من قبل مختصين في رعاية الأسرة وشؤونها.

ويتم ذلك من خلال ما يلي:

١ - توفير الكوادر المتخصصة من الباحثين، والاستعانة بعدد من الاستشاريين في مجالات الاجتماع والقانون وعلم النفس، والعلوم الشرعية من أساتذة الجامعة والمتخصصين.

٢ - إقامة الندوات والمحاضرات لتوعية الجهات المهتمة بموضوعات العلاقات الأسرية والمساهمة بالرأي في هذه الندوات من خلال وسائل الإعلام المختلفة.

٣ - إعداد وطباعة نشرات للتوعية الأسرية بهدف نشر الوعي الأسري، ووقاية المجتمع وتوعيته من الطلاق وآثاره السلبية.

٤ - إيجاد موقع خاص على الإنترنت يتبنى معالجة القضايا الأسرية.

---

(١) مشروع إصلاح ذات البين، مكتب الاستشارات الأسرية، منشور.

٢ – هذه الأهداف حتى يتم تحقيقها على الوجه المطلوب لا بد من توفير الإمكانات المالية لها، ويمكن أن يلعب الوقف دوراً ذا أهمية بالغة من أجل تماسك الأسرة، ورفعة شأنها وهذا ما نسعى إليه، لأن تنمية الأسرة وتطورها يعني تنمية المجتمع ورفعة شأن الأمة.

الخاتمة

وتشمل النتائج والتوصيات التي استطاع الباحث استخلاصها من البحث.

نتائج البحث:

١ – إن الوقف لمصلحة الأسر يمكن أن يكون أحد أبرز الكيانات التنموية في المجتمعات التي تصب جهودها في تفعيل دور الأسرة والمحافظة عليها.

٢ – إن المرونة والاستقلالية التي يتمتع بها الوقف تسهم بشكل مميز في تفعيل دوره وسرعة إنجازه، وقيامه بالأدوار التنموية المنوطة به، من خلال إنشاء مؤسسات وقفية متنوعة تعتمد على تنوع الوقف بين وقف خيري وذري ومشترك – خيري وذري –.

٣ – تسهم الأوقاف في رعاية الأسر من خلال المحافظة على مورد ثابت ومستقر ومستديم، سواء أكان بالوقف على النفس – عند من أجازه – أو الوقف الخيري، أو الوقف الذري. وسواء أكان الموقوف عقاراً أو نقوداً أو أعياناً منقولة، كل ذلك يفيد الأسرة ويحقق لها حياة كريمة.

التوصيات:

١ – أوصي أصحاب القرار في المجتمع بأن يعملوا على أن يعيدوا للوقف دوره الحضاري والإنساني في المجتمع من خلال إنشاء المراكز المتخصصة لاستثمار أموال الوقف.

٢ – أدعو الأغنياء بأن يساهموا في زيادة أموال الوقف بما يقدموا له من دعم لهم أجره عند الله تعالى.

٣ – أوصي العلماء والأئمة والوعاظ بأن يبينوا للمسلمين أهمية الوقف وبعده الاقتصادي والاجتماعي والعسكري على الأمة.

٤ – أُذَكِّر بضرورة تفعيل الأوقاف التي تصب إيراداتها للأسر الفقيرة أو التي تحتاج إلى تعليم أو مداواة أو إيواء أو غير ذلك مما يحمي الأسر والأيتام والأرامل والشيوخ والضعفاء.

المصادر والمراجع

المصادر

١ - البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، ت: مصطفى البغا (بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م).

٢ - الترمذي، محمد بن عيسى. السنن (سوريا، مكتبة دار الدعوة، ط١، ١٩٩٦م).

٣ - الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري. المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبدالقادر عطا (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م).

٤ - ابن حجر، أحمد بن علي. الإصابة في تمييز الصحابة (القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٢م).

٥ - الحصكفي، علاء الدين. الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مطبوع مع حاشية ابن عابدين (دار الفكر، ط٢، ١٩٧٩م د.م).

٦ - الخصاف، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني. أحكام الأوقاف (ديوان عموم الأوقاف المصرية، ط١، ١٩٠٤م).

٧ - الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن. السنن (بيروت، دار الكتب العلمية، نشر دار إحياء كتاب السنة النبوية، د.ت).

٨ - الدردير، أحمد بن محمد أبو البركات. الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د.ت، ط).

٩ - السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. المبسوط، تصحيح محمد راضي، (بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨م).

١٠ - الطرابلسي، محمد عبيد. أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، ١٩٩٢م.

١١ - الطوسي، أبو جعفر محمد بن علي. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت، ط).

١٢ - ابن العماد، عبدالحي الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت، دار الآفاق).

١٣ - ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة، (بيروت، الدار الإسلامية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، د. ط).

١٤ – ابن قدامة، عبدالله المقدسي. المغني، يليه الشرح الكبير (بيروت، مكتبة الكتاب العربي، ١٩٨٥م).

١٥ – القليوبي، أحمد بن أحمد. حاشية القليوبي على شرح المنهاج (مصر، عيسى البابي الحلبي، د.ت، ط).

١٦ – مالك بن أنس. المدونة الكبرى برواية سحنون بن سعيد (بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٧٠م، د. ط).

١٧ – مسلم، مسلم بن حجاج النيسابوري. الجامع الصحيح، ت: محمد فؤاد عبدالباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ط).

١٨ – ابن منظور، محمد بن مكرم. (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

١٩ – النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم. الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (القاهرة، مصطفى الحلبي، ط٣، ١٣٧٤هـ/ ١٥٥٠م).

٢٠ – ابن هشام – جمال الدين أبو محمد عبدالله الأنصاري. السيرة النبوية (بيروت، دار الجيل، ١٩٧٠م).

٢١ – الونشريسي، أحمد بن يحيى. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م، د. ط).

المراجع في الوقف:

١ – أمين، محمد محمد. الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر (القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م).

٢ – بلقدم، رقية. أوقاف مكناس في عهد مولاي إسماعيل (١٠٨٢–١١٣٩) (الرابط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣م).

٣ – الخطيب، عبدالقادر. نهضة الأوقاف الإسلامية بسورية (بيروت، ١٩٨١م، د. ط).

٤ – ريمون، راندي ديفيليم اندريه. الوقف في العالم الإسلامي (دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٩٥م).

٥ – أبو زهرة، محمد. محاضرات في الوقف (القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، د.ط).

٦ – السعد، أحمد محمد، ومحمد العمري. الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي (الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، ١٤٢١هـ).

٧ - عفيفي، محمد. الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م).

٨ - غانم، البيومي إبراهيم. معالم التكوين التاريخي لنظام الوقف (الكويت، مجلة أوقاف، عدد شهر شعبان ١٤٢١هـ، نوفمبر ٢٠٠٠م، الأمانة العامة للأوقاف).

٩ - قحف، منذر. الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، وتنميته (بيروت، دار الفكر المعاصر، د.ت، ط).

١٠- المصري، رفيق يونس. الأوقاف فقهاً واقتصاداً (دمشق، دار المكتبي، ط١، ١٤٢١هـ/ ١٩٩٩م).

مراجع عامة

١ - ابن بطوطة - أبو عبدالله محمد بن عبدالله الداني. تحفة النظار في غرائب الأمصار (بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٢ - البغا، مصطفى. بحوث في نظام الإسلام (دمشق، جامعة دمشق، ١٩٩٩م، د. ط).

٣ - الصدر، محمد باقر. اقتصادنا (بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٧٧م).

٤ - القرضاوي، يوسف. مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م، د. ط).

٥ - المحيسري، خالد رشيد. الرعاية الاجتماعية في الإسلام، (كتاب الوطن، ١٩٨٥م).

٦ - مدكور، إبراهيم. حق الإنسان في الإسلام، شرحه عدنان الخطيب، ط١، ١٩٩١م.

٧ - أبو يحيى، محمد. اقتصادنا في ضوء القرآن (عمان، دار عمار، ١٩٨٩م، د. ط).

٨ - اليمني، عيد سعيد. الضمان الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي.

كتب الأسرة

١ - صقر، عطية. الأسرة تحت رعاية الإسلام، مؤسسة الصباح، ط١، ١٩٨٠م.

٢ - عقلة، محمد. نظام الأسرة في الإسلام (عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ط١، ١٩٨٣م).

٣ - فايز، أحمد. دستور الأسرة في ظلال القرآن، (بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت، ط).

المنشورات والبحوث:

١ – الأمانة العامة للأوقاف. التقرير الإداري والمالي للصناديق والمشاريع الوقفية، دولة الكويت، ١٩٩٧م.

٢ – الصندوق الوقفي لرعاية الأسرة، مكتب الاستشارات الأسرية، مركز الاستماع. أهدافنا ومشاريعنا، الطلاق، الكويت.

٣ – عبدالعزيز الدوري. دور الوقف في التنمية، مجلة المستقبل العربي، عدد ١٩٩٧م.

٤ – وزارة الأوقاف الكويتية، مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٤٣٠، ٤٣١، ٤٢٧.

٥ – ندوة أهمية الأوقاف الإسلامية في عالم اليوم. لندن، المملكة المتحدة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، عقدها المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت وبالتعاون مع مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية، ضمن سلسلة ندوات الحوار بين المسلمين.

٦ – اليونسيف، الأمم المتحدة، تنمية الطفولة المبكرة في الأردن، ١٩٩٢م.

عرض كتاب
"موسوعة الأوقاف"
"تشريعات قضاء - إفتاء - فتاوى الأوقاف منذ١٨٩٠ حتى ١٩٩٧م - الجزء الثالث"

إعداد: أحمد أمين حسان وفتحي عبد الهادي

الناشر: منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م

د. إبراهيم عبد الباقي*

صدر الجزء الثالث من موسوعة الأوقاف، بعد الجزء الأول منها سنة ١٩٩٩م، والجزء الثاني سنة ٢٠٠٢م. ويقع الكتاب في (٦٩٧) صفحة من الحجم العادي، ويتكون من قسمين وتسعة أبواب وفهرس للمراجع والمحتويات.

ابتدأ الكتاب بقسمه الأول بعنوان "الفتاوى" جرى فيه ذكر أهمية تجميع قوانين ولوائح الوقف الكثيرة في مصر لتسهيل الرجوع إليها مع تعديلاتها، إضافة إلى أهمية القيام بمراجعة شاملة لشتى التشريعات المتعلقة بالأوقاف الخيرية والأهلية منذ عصر النهضة وظهور القوانين المختلفة إلى الآن، مع تبيان أن هذا القسم يشتمل على قضايا وفتاوى خاصة بالوقف صادرة عن مجلس الدولة وبعض علماء الأزهر الشريف ودار الإفتاء. وتلا ذلك الكلام عن القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م الذي يعدّ أول تشريع شامل لنظام الوقف بنوعيه الخيري والأهلي، وعن أهم ما يشتمل عليه، ثم عن وضعية الوقف الأهلي بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م حيث تم إلغاؤه، وعن وضعية الوقف الخيري من خلال القوانين الصادرة بحقه والتي أهمها القانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣م الذي يخوّل لوزارة الأوقاف النظر على الأوقاف الخيرية وتعديل مصارفها.

* باحث دراسات إسلامية، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

وتناول القسم الثاني لمحة تاريخية موجزة عن نشأة ديوان الأوقاف إلى ظهور وزارة الأوقاف المصرية، كما تناول القسم أيضا تطور القوانين المنظمة للعمل بالوزارة وقانون إنشاء هيئة الأوقاف المصرية رقم ٨٠ لسنة ١٩٧١م.

وبالنسبة لأبواب الكتاب: فقد تناول الباب الأول الكلام عن تعريف الوقف وبعض مبادئه وأنواعه، بأسلوب جميل تمثل في سرد أحكام معينة تم تدعيمها بأسئلة تمت الإجابة عليها من طرف عدد من المفتين في مصر.

أما الباب الثاني فحمل عنوان "الوقف الأهلي"، وتناول لمحة تاريخية عن إنهاء الوقف الأهلي بمصر، وبعد ذلك أورد أسئلة واستفسارات متعلقة بالوقف الأهلي أجاب عنها مستشار الدولة ومدير عام الشؤون القانونية، من خلال تقسيم واضح وجيد سيتكرر في الأبواب التالية.

أما الباب الثالث فكان تحت عنوان "النظر على الأوقاف الخيرية وتعديل مصارفها على جهات بر أولى"، حيث تم طرح أسئلة واستفسارات أجاب عنها مستشار الدولة، استنادا إلى القوانين الصادرة بشأن النظر على الأوقاف الخيرية وتعديل مصارفها.

وحمل الباب الرابع عنوان "اختصاصات لجنة شؤون الأوقاف"(وقد تشكلت هذه اللجنة بناء على القانون رقم ٢٧٢ لسنة ١٩٥٩م)، حيث تحدث الباب عن هذه الاختصاصات من خلال إجابات مستشار الدولة على الاستفسارات الموجهة له بهذا الشأن استنادا إلى القانون السابق والقوانين التابعة التي نظمته.

وكان عنوان الباب الخامس "الأوقاف القبطية: النظر على الوقف الخيري لطوائف غير المسلمين"، حيث إن المادة الثالثة من القانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣م قد استثنت من الوقف الخيري حالة ما إذا كان الواقف غير مسلم وكان مصرف الوقف جهة غير إسلامية فلم تجعل النظر عليها لوزارة الأوقاف وإنما لمن تعينه المحكمة الشرعية. وقد تناول هذا الباب أجوبة مستشار الدولة والمفتي عبد المجيد سليم على الأسئلة الموجهة لهما بهذا الخصوص، استنادا على القوانين الصادرة، كما تناول أجوبة على أسئلة متنوعة خاصة بالأوقاف من مثل أوقاف الملوك والأمراء، والوصية بالوقف، ووقف المجهول...الخ، وقد يكون من الأفضل لو وضعت مثل هذه المسائل ضمن الباب التاسع الذي يتحدث عن مسائل متنوعة من الأوقاف.

أما الباب السادس فكان بعنوان "استبدال أعيان الوقف"، الذي تحدث عن أن الفقهاء أجازوا للمحكمة الموافقة على الاستبدال متى رأت المصلحة في ذلك، وأنه قد

صدرت قوانين خاصة بهذا الشأن منها القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م والذي تبعته تعديلات قانونية عدة؛ فجرى تناول إجابات مستشار الدولة على الاستفسارات بهذا الخصوص، استنادا على القوانين الصادرة، كما أجاب المستشار أيضا عن أسئلة أثيرت حول تأجير أعيان الوقف وتكاليف أعمال الترميم والصيانة.

وكان الباب السابع بعنوان "تعريف الحكر على الأعيان الموقوفة": والحكر أو التحكير نوع من أنواع استغلال الأرض الموقوفة من خلال تأجيرها لغرض معين كالبناء أو الغراس دون تقيد بمدة معلومة، أي أنه تمليك المحتكر حق البقاء والقرار في الأرض المحكرة له مادام ملتزما بدفع الأجرة. وقد وردت في هذا الباب إجابات مستشار الدولة ومدير الشؤون القانونية على الاستفسارات الموجهة لهما بخصوص الحكر وما يتعلق به، استنادا على القوانين الصادرة، إضافة إلى إيراد بعض المذكرات الخاصة بإنهاء الحكر وبعض المسائل القانونية المتعلقة به. والملاحظ أنه قد وردت مسائل متفرقة عديدة ضمن الباب، كان يفضل ذكرها في ثنايا الباب التاسع "متنوعات" منها المسألة الخاصة بتخصيص ثلث مساحة أرض البناء للطرق والميادين والحدائق(ص٤٢١-٤٢٣)، وعن القرّاء في المساجد وقراءة سورة الكهف(ص٤٨٣-٤٩٢)، وعن كيفية الانتفاع بمدافن الوزارة(ص٤٩٣-٤٩٦)، وبخصوص كتاب فقه السنة للسيد سابق وكتاب "الفقه على المذاهب الأربعة"(ص٤٩٧-٥٠٨)، وعن السن المقررة عند إقراض العاملين بالدولة(ص٥١١-٥١٣)، وغير ذلك؛ كما أن هناك مسائل كان من الأفضل إدخالها ضمن الباب السادس "استبدال أعيان الوقف" مثل حق الركوب وإمكانية استبداله والذي هو أحد حقوق الارتفاق(ص٤١٧-٤٢٠)، وعن تكييف عقد البدل وتأجير واستبدال الوقف(ص٤٣١-٤٣٧)، وغير ذلك.

أما الباب الثامن فكان بعنوان "قسمة الوقف الأهلي بين المستحقين واختصاصات لجان القسمة"، حيث ذكر أن هذه اللجان قد صدرت طبقا للقانون رقم ١٨ لسنة ١٩٥٨م بغرض قسمة أعيان الوقف الأهلي وفرز الحصة الخيرية في الوقف(إن وجدت) وتقويم الأعيان تمهيدا لإجراء القسمة أو السير في إجراءات البيع طبقا لأحكام قانون المرافعات المدنية والتجارية، ثم تلا ذلك قوانين أخرى بغرض تعديله. كما تناول الباب عددا من الاستفسارات المثارة بخصوص هذه القوانين.

أما الباب التاسع فحمل عنوان "متنوعات"، وتناول قضايا متنوعة هامة هي عبارة عن استفسارات لمستشار الدولة ومدير الشؤون القانونية، لكن الملاحظ هو وجود بعض المسائل التي يمكن أن تدخل ضمن بعض الأبواب السابقة مثل مدى خضوع الأماكن المؤجرة للمصالح الحكومية بالزيادة المقررة(هكذا ورد العنوان وقد يكون الأصح أن يكون:

للزيادة المقررة) (ص٦٠٩-٦١٠)، وتنازل عن الإيجار لصالح المتنازل إليه..(ص٦٤٠-٦٥٨)، حيث يمكن ضمهما إلى الباب السادس الذي يتحدث عن تأجير أعيان الوقف؛ ومثل حجية الأمر المقضى وتنفيذ حكم بإلزام بقيمة مقابل الحكر الذي يمكن أن يدخل ضمن الباب السابع عن تعريف الحكر.

من الملاحظات التي يمكن أن تضاف إلى هذا العمل الضخم والنافع هو أن هذه الموسوعة (بأجزائها الثلاثة) قد تحدثت عن الأوقاف في مصر دون غيرها من البلاد، ولربما كان الأفضل لو احتوى عنوانها على هذا الأمر بأن يكون مثلا "موسوعة الأوقاف في مصر" زيادة للتوضيح. كذلك ذكر في ص٧ عنوان كبير هو "القسم الأول:الفتاوى" ثم تبعه عنوان آخر صغير هو "القسم الأول:العموميات"، ولربما كان الأفضل إعطاء هذا العنوان الصغير اسما آخر كيلا يحدث اختلاط عند القراء؛ كما أن هذا القسم الأول الصغير لم يتبعه قسم ثان صغير وإنما قسم ثان كبير ص١٨ مما قد يتسبب عنه ارتباك في اعتبار القسم الثاني تابعا للقسم الأول الكبير أم للقسم الأول الصغير. أيضا كان يمكن تقسيم الباب التاسع الخاص بالمتنوعات إلى أقسام أخرى واضحة بما يحتويه من بعض الأمور المتشابهة تسهيلا للرجوع إليها من قبل الباحثين. وهذه الملاحظات لا تُنقص من قدر الكتاب الذي يمكن اعتباره فاتحة جيدة لأعمال أخرى طيبة في هذا الميدان.

وعلى كل، يعتبر هذا الكتاب مستندا مهما لمن يريد البحث في القضايا الفقهية الخاصة بالوقف واجتهاداته، كما أنه أراح الباحثين من عناء الوصول إلى هذه الوثائق التي يمكن أن يبنى عليها العديد من البحوث والدراسات المفيدة اجتماعيا واقتصاديا وفقهيا.

وقفية أوقاف

وفاءً لفكر الوقف وفلسفته في تأسيس المشاريع والخدمات الاجتماعية من خلال نظام مستديم ومتموّل ذاتيا، أنشأت الأمانة العامة للأوقاف "وقفية مجلة أوقاف". وبالتالي فإن الدورية لن تعتمد على تسعير أعدادها بل سوف تحاول تحقيق الأهداف والغايات التي جاءت من أجلها، والوصول بكل السبل المتاحة إلى المهتمين والباحثين ومراكز البحوث والمؤسسات ذات الصلة بالوقف، مجانا.

في المقابل تعمل الأمانة العامة للأوقاف على تطوير تمويل "وقفية مجلة أوقاف" من خلال الدعوة للتبرع لصالح أوقاف سواء كان بالاشتراك أو الاقتطاع أو بأي مبلغ يُصرف للمجلة، وذلك في اتجاه تأصيلها وتقديم الإمكانات التي من شأنها أن تساعد الباحثين على طرق موضوع الوقف كاختصاص والمساهمة في النهوض بقطاع له من الإمكانات والمميزات ما يؤهله للمشاركة في تحمل جزء من أعباء المجتمع وتقديم مساهمات تنموية في غاية الأهمية.

أغراض الوقفية

- ❖ أن تساهم الدورية في ارتقاء البحث في موضوع الأوقاف إلى مستوى علمي يليق بدورية محكّمة.
- ❖ أن تركز محاور الدورية على البعد النموذجي للوقف و تحديد ملامح نظامه والدور المناط به.
- ❖ أن تتناول الدورية المواضيع بمنهجية تعتمد الربط بين الرؤية والواقع وتهدف بالتالي تشجيع التفكير في النماذج العملية.
- ❖ أن ترتبط مواضيعها باهتمامات الوقف في كل أرجاء العالم الإسلامي.
- ❖ أن تصل هذه الدورية إلى أكبر عدد ممكن من الباحثين والمهتمين والجامعات ومراكز البحث مجانا.
- ❖ أن تشجع الكفاءات العلمية على الاختصاص في موضوع الأوقاف.
- ❖ أن تؤسس لشبكة علاقات مع كل المهتمين بالفكر الإسلامي والوقفي بشكل خاص وتسهل التعارف فيما بينهم.

ناظر وقفية مجلة أوقاف

- ❖ الأمانة العامة للأوقاف هي ناظر هذه الوقفية.
- ❖ تعمل الأمانة على تطوير الوقفية ودعوة المتبرعين للمساهمة فيها.
- ❖ تعمل الأمانة على مراقبة أعمال الدورية وتعهد للكفاءات العلمية المختصة بتسيير أشغالها وفقا لاستراتيجية النهوض بالقطاع الوقفي، ولما هو معمول به في مجال الدوريات العلمية المحكّمة.

AWQAF DEED

In recognition of the waqf thought and philosophy in establishing the projects and extending social services in the framework of sustainable and self-supported system, KAPF established AWQAF Journal deed. Therefore, this journal will not depend on pricing its issues, rather it seeks to realize the aims and objectives for which it was created. It seeks to provide the journal free of charge to all waqf-related researchers, concerned people and research centers.

On the other hand, KAPF is on the lookout for financing AWAQF through soliciting contributions, whether in the form of subscriptions, an issue price or otherwise in an attempt towards authenticating the journal and enabling it to approach waqf as a specialty. This is meant to qualify waqf to take part in social development by bearing part of its responsibilities in extending vital developmental services.

Deed purposes:

The purposes can be put down as follows:

- Contributing to upgrading waqf researches so that the journal might rank with the prestigious refereed journals.
- Laying emphasis on the typical dimension of waqf, together with identifying its characteristics and the role entrusted to it.
- Advocating methodology in approaching issues based on the link between present and future, and therefore boosting thought in practical models.
- Linking its subjects to the waqf concerns in the entire Islamic world.
- Providing the greatest number of researchers, universities and research centers with this journal free of charge.
- Encouraging efficient people to specialize in waqf-related issues.
- Establishing a network for all people interested in Islamic thought, particularly waqf thought, and facilitating communication and interaction between them.

AWQAF Nazir

- KAPF is the Nazir of AWAQF DEED
- KAPF is keen to develop AWAQF and solicit contributors thereto.
- KAPF is keen to provide all facilities for publishing the journal, attending to the staff in charge of carrying out this mission in conformance with the strategy of promoting the waqf sector advocated by academic refereed journals.

- al-ÙÉhir, HÉj Adam xussan. "MasÍ MumtalakÉt al-AwqÉf al-IslÉmiyyah fÊ al-SudÉn wa-HÉjatahu al-Tanmawiyyah," unpublished paper in Hay'at al-AwqÉf al- IslÉmiyyah, 1994.
- ZaydÉn, 'Abdul KarÊm. *al-MufaÎal fÊ AhkÉm al-Mar'Éh*, Beirut+-MËa'ssat al RisÉlah. 1993.
- Abu Zuhrah, *MuÍÉÌarÉat fÊ al-Waqf*, Cairo: DÉr al-Fikr al-'ArabÊ, 1972.

- Cizakca, Murat. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*, Istanbul: Bogazici University Press, 2000.
- Cromer, Earl. *Modern Egypt*, London: Macmillan and Co., Limited, 1961.
- Hay'at al-Awqaf al- IslÉmiyyah, *QÉnËn al-Awqaf 1991-1996*, Khartoum: Hay'at al-Awqaf al- IslÉmiyyah *1991-1996*.
- Hay'at al-Awqaf al- IslÉmiyyah, *Al-AwqÉf*, No. 5, ed, 'AbÉs Abakar MuÍammad Ahmad. Khartoum: October 1995.
- Hill, R. *The Period of Egyptian Occupation 1820-1881; Sudan Notes and Records,* vol.39, 1958.
- Holt, P.M. "The Islamization of Nilotic Sudan," in *Northern Africa Islam and Modernization*, London: Frankcass, 1973.
- al-Ja'aly, 'Abdul Malik. "Al-Waqf fÊ al-SudÉn," in *IdÉrat wa TathmÊr MumtalkÉt al-AwqÉf* , ed. Hussan 'Abdulah al-AmÊn, Jeddah: al-Ma'had al-IslÉmÊ lil- BiÍËth wa al-TadrÊb, 1987.
- Jamhuriyat al-SËdÉn, Al-AmÉnah al-'AmmÉh li Majlis al-WuzrÉh', Decree No, 895. 1991.
- Jamhuriyat al-SËdÉn, Al-AmÉnah al-'AmmÉh li Majlis al-WuzrÉh', Decree No. 80, 1993
- al-Khalifah, al-TaÊb ØaliÍ Banqah. "Al-AwqÉf al-SudÉniyyah fÊ DirÉsah MadÉniyyah," Khartoum, 1997.
- Lobban, Carolyn Fluehr. *Islamic Law and Society in the Sudan*, London: Frank Cass, 1987.
- Majzub, Ahmad. "Hay'at al-AwqÉf al- IslÉmiyyah," in *RisÉlah AfrÊqÊah*, No.13, Khartoum: April 1996.
- al-Na'im, Ahmad al-AmÊn Abdulah. "Masirah Hay'at al-AwqÉf al-IslÉmiyyah," Khartoum: Hay'at al-AwqÉf al- IslÉmiyyah, 1997.
- Noor, ZuhÊr 'Uthman 'AlÊ. *Al-AwqÉf fÊ al-SudÉn wa-BayÉn al-WÉqifÊn*, Khartoum: Khartoum University Press, 1996.
- ShuqÊr, Na'Ëm. *JughrÉfiyyah wa-Tarikh al-SudÉn*, Beirut: DÉr al-ThqÉfah, 1967.

and 40% respectively. This may be another tyre of the obstacles that might prevent new founders from creating new waqfs.

7. Conclusion

The historical development of the institution of waqf in this paper shows that the first waqf created in Sudan was a Mosque called Duqulah al-'AjËz Mosque in the first century of hijrah during the time of 'Utham bin AffÉn (may Allah be pleased with him). This was followed by creating many waqfs inside and outside Sudan in the form of mosques, houses and shops throughout the years until institutions had to be created to supervise these waqf properties. At the present time, the Sudanese named this institution 'Islamic Endowment Corporation'. Through classifying waqf properties in Sudan, it seems that people like to create both public and specific waqfs. Besides, the government created public waqfs for the benefit of the public. Analyzing the recent revival of the institution of waqf, we realized that both the government and the corporation played an important role in developing the old waqf properties in terms of recovering all confiscated waqf properties, exempting all waqf properties from all kind of taxes, establishing new companies to help financing and building the old waqf properties. These in turn increased the revenue of the waqf properties from one million eight hundred thousands Sudanese Pounds in the 1980's to more than 26 million Sudanese Pounds in 1997. Moreover, the waqf revenues helped to finance the maintenance of many mosques, paying the salaries of people working in the mosques, and supporting certain categories of people and areas highlighted in founder's wakf deed.

From the above it is realized that the revival of the institution of waqf in Sudan in the last decade has witnessed success not only in maintaining and re-developing old waqf properties but also in supporting some of the social sectors.

References

- al-'AsqalÉnÊ, abË al-FaÌl ShÊhÉb al-DÊn. *al-IÎÉbah fÊ TamyÊz al-ØaÍÉbah*, Beirut: DÉr al-Fikr, 1978.

ii) Distribution of Waqf Revenues

The basis for the distribution of waqf revenues was specified in the law of 1994, section 25 of part five as follows:

1 - Certain percentage to be taken for the project of investing the waqf revenues.

2 - Certain percentage for the maintenance of the waqf property itself, and for its administration.

3 - Certain percentage for the mosques and their maintenance.

4 - The rest should then be distributed according to the founder's deed.

According to this law the waqf revenue is distributed in four categories: A part to pay salaries of those who work in this institution, part to meet the services done for the benefit of the institution; a third part to fulfill the founder's conditions, and the fourth part for the maintenance of mosques. This can be seen in the following table (5).

Table (5): Distribution of Waqf Income (in Sudanese Dinar)

	1996	%	1997	%
Salaries	2,718,900	18%	5,252,642	20%
Services	3,250,000	20%	5,175,000	20%
Founder's Conditions	6,111,400	38%	1,1309,051	41%
Mosque Maintenance	4,000,000	24%	5,000,000	19%
Total	16,080,300	100%	26,736,693	100%

Source: Hay'at al-AwqÉf al- IslÉmiyyah

From the above table (5), we realized that in 1996 the largest share of waqf income distribution was the founder's conditions at 38%, followed by mosque maintenance at 24%, services at 20% and salaries at 18%. In 1997, the founder's conditions still recorded the highest share of waqf income with 41%, followed by both the services and the salaries, which have the same share at 20%, while mosques maintenance dropped to 19%. However, if we add the share of the salaries and the services it will be similar to the share of the founder's conditions in both years with 38%

1997, p 6). After reviving this institution, the revenue has increased as shown in the following table.

Table (4): Revenue From Waqf Properties (in Sudanese Dinar)

State	1996	1997
Khartoum	14,288,200	26,567,381
Khartoum North	01,270,500	01,141,230
Omdurman	01,176,000	02,500,000
Total	16,734,700	30,208,611

Source: Hay'at al-AwqÉf al- IslÉmiyyah

Due to the re-development, which took place in some of the old waqf properties(12), their income has shown an increase, from 1.8 million in 1989 to almost 17 millions. p. in 1996 and further to more than 30 million Sudanese Pounds in 1997. However, waqf assets have been depleted for this increase had been followed by high rate of inflation (i.e. 150%) and the devaluation of Sudanese currency. Nevertheless, from these figures, we can detect its success since our estimates show that in 1996 the income of waqf from three states was only 0.02% of the national income, which then increased to 0.04% of the national income in 1997. Relatively speaking, this shows that if all the old waqf properties, in the 26 states, are re-developed and newly created waqfs are added, its income will increase and hence it might act as one of the financial institutions, which can finance some of the developmental projects in Sudan.(13)

(12) Due to lack of data, it is very difficult to give the exact income of all waqfs in all the 26 states.

(13) At the present time this income was deposited as a current account in the Islamic Banks such as, Al-TaÌamun Bank, in order to be distributed as will be mentioned in the following section, and the rest to be invested by the bank. At the moment it is very difficult to know how this waqf income is invested.

"At first we were concerned about entrusting the management of our waqf to the Islamic Endowment Corporation, but because of the great role the IEC played recently in improving most of the old waqf properties, and increasing their waqf revenue, we started to believe that their management is even better than our management".

"The administration needs to be streamlined, and managed by a committee in order to facilitate the work."

Since the issue of whether there is any harm in the Islamic Endowment Corporation managing the waqf property instead of the founders or trustees is very sensitive, the majority of the respondents avoided giving to answers these questions. Only two responded to this question by saying yes, but they didn't give any reasons. Those who prefer their waqf property to be managed by the IEC appreciated its role in redeveloping their waqf property, while others suggested some administrative reform in order to facilitate the work.

6. Waqf Revenues and their Distribution

When the Islamic Endowment Corporation took over the administration of waqf, unfortunately, there were neither official records nor surveys conducted by any waqf departments to ascertain the efficiency of waqf administration. The first survey, which was conducted to identify all the properties that belonged to the Islamic Endowment Corporation inside and outside Sudan, was conducted only during the present regime in 1990. In this section we will present waqf revenues and their distribution and draw a comparison between the time when the new government took over in 1989 and after the revival in 1997. Moreover, we will concentrate only on the capital city since it is the only area with available data.

i) Revenue from Waqf Properties

In 1989 when the Islamic Endowment Corporation took over the management of all the waqfs in the capital city, including Khartoum, Khartoum North and Omdurman, they found that the revenue from all the waqfs was one million eight hundred thousand Sudanese Pounds i.e.1.8 million Sudanese Pounds (Al-Na'im, p12. See also al-Khalifah,

Table (3): Respondents' Profile

Profile	No. of Respondents	%
Sex		
- Male	38	95
- Female	2	5
Founder of Waqf		
- Specific waqf	18	45
- Waqf mazbut	22	55
Type of Waqf Property		
- Public	32	80
- Family	2	5
- Both	6	15
Kind of Waqf Property		
- House	8	20
- Shop	31	77.5
- Land	1	2.5
Who manages the Waqf Property?		
- Founder	2	5
- Trustee	6	15
- Islamic Endowment Corporation	32	80
Is there any harm in the IEC managing your waqf?		
- Yes	1	5.5
- No	2	11.2
- No answer	15	83.3
Do you prefer to manage your own waqf?		
- Yes	3	16.6
- No	2	11.2
- No answer	13	72.2
How do you invest the waqf?		
- Rent	40	100
- Other	–	–

5. A Survey with Founders and Trustees

A survey was conducted in the triangular Capital city of Sudan, (Khartoum, Khartoum North and Omdurman) in order to poll the founders and the trustees to elicit their opinion regarding the current administration of their own waqf property. Out of 60 respondents, 40 responded to this questionnaire in a period of almost four months, most of the respondents were from Khartoum and Khartoum North. The profile of the respondents is presented in the following table:

From the table to follow, we see that 95% (n = 38) of the founders are male and 5% (n = 2) are female. In terms of the founder of the waqf property, 45% (n = 18) of the waqf properties are specific waqf, i.e. created by individuals, while 55% (n = 22) were public waqf, i.e. created by the government. 80% (n = 31) of the respondents indicated that their beneficiaries are for the public especially for the maintenance of mosques and salaries for those who work in the mosques, 15% (n = 6) indicated that their waqf is for the benefit of both public and family, while only 5% (n = 2) are created for family waqf. About 77.5% (n = 31) of the waqf properties are in the form of shops and 20% (n = 8) are houses, 2.5% (n = 1) is land, of which all are invested by rent. Regarding the management of their waqf properties, 80% (n = 32) are managed by trustees appointed by the Islamic Endowment Corporation, 5% (n = 2) by the founders and 15% (n = 6) by trustees appointed by the founders, (two brothers, one son, three relatives). As to whether there is any harm in the Islamic Endowment Corporation managing the waqf, out of the 18 specific waqf 5.5% (n = 1) state yes, 11.2% (n = 2) say no, and 83.3% give no answer. Regarding if they prefer to manage their own waqf, 16.6% (n = 3) prefer to manage their own waqf, 11.2% (n = 2) prefer to give it to the IEC to manage it and 72.2% give no answer. Two of the respondents who prefer their waqf to be managed by the Islamic Endowment Corporation made the following statements;

---

for the maintenance, and the last part to be saved for creating new waqfs. Recently, i.e. in March 2001 a dispute was raised between the naÎir and the renters regarding increasing the rent of the 24 shops. This dispute was solved by annual renewal of contracts at market price starting from the year 2002 for the benefit of the waqf. For more details see Al-Ray al-Am, Sudanese daily newspaper, Saturday, March 17, 2001,.

Palace Street (*Al-AwqÉf*, No. 5, p7). This is a good example to show that people are willing to give financial support whenever they feel it will lead to their development.

The third mode is the creation of cash waqf. To encourage people to create such waqf, the Islamic Endowment Corporation issued a waqf deed in different values starting from 1000, 5000, and 10,000 Sudanese Pound so anyone (rich or non-rich) can pay the amount they can afford. In return the founder gets a waqf deed, in which his name and the amount of money donated is written. However, doing so the Islamic Endowment Corporation mixed between donation and the creation of cash-waqf. The names of the beneficiaries, trustees and the methods in which to invest their cash-waqf are not specified in this deed or bond. So in this case we cannot consider this act as creating cash waqf, because there is not proper waqf deed. Hence, it might be considered as a simple direct donation to a corporation.

The fourth mode is *al-IstibdÉl* (substitution) mode. The Islamic Endowment Corporation has used this mode in favor of making extensions to al-Haram in Saudi Arabia, replacing them with other land in Saudi for the benefit of Sudanese pilgrims.

Additional actions have been taken by the Islamic Endowment Corporation to solve some of the problems, which the traditional modes faced. For example, regarding the problem of long period leases, which usually continued to 99 years, the Islamic Endowment Corporation nullified all long term contracts, and issued new ones declaring that all waqf properties have to be rented with *ijarat al-mithl* (i.e. standard rent). A good example of this is waqf al-Baghdadi.[(11)] Moreover, to solve the problem of claiming the rights of the waqf property after a long period of time, the Islamic Endowment Corporation put a signboard on each waqf property declaring it 'Waqf Property'.

---

(11) Waqf al-Baghdadi was established in 1930, it consists of a commercial complex in Khartoum and 24 shops in Omdurman. The benefit from the revenue of this waqf was stated by the founder for the following; part of it to the medical students in Kitshinar Medical College (now known as Khartoum Medical University), part =

Company gives the waqf property to an investor. This investor sets up a project in order to re-develop the waqf property, which is either in the forms of an old building or land. The company will then provide the waqf property to the investor to finance the project by a mutual agreement. In this case, the investor and Al-AwqÉf House for Construction and Engineering Company share the rent in a way that will decrease until the financier gets all his money back and the buildings return to the Islamic Endowment Corporation (Al-Na'im, pp22-23). Examples of such a mode is M*ujama' al-Zahab al-TijarÊ* (Golden Commercial Center). This is situated south of the Big Mosque of Khartoum. It was a public waqf land, with an area about 3170 square meters. This was left idle for a long period of time. Through the decreased sharing mode the company was able to re-develop it, into a high commercial buildings. At the present time only the ground and the first floor, which consists of fifty shops, were ready and they are rented to the Commercial Golden Center. The cost of this ground floor was estimated at six hundred million Sudanese Pounds, and the income it generates from the rent is forty million Sudanese Pounds per year. Using this income they plan to complete the rest of the building (*Al-AwqÉf*, No. 5, p 7). From this mode we can see that both the financier and the Islamic Endowment Corporation benefited. On the one hand, the financier invests in a good location, usually in the city center, and for a longer period of time, and on the other, the Islamic Endowment Corporation avoids exchanging its good location and at the same time it receives monthly income until it reverts back to it.

The second mode of financing old waqf properties comes from donations of the people themselves who will benefit from reviving such idle waqf properties, which are usually situated near their residential area. The practice of this mode in Sudan shows that sometimes people donated even more than the money needed to re-develop that waqf area (Al-Na'im, p23). An example of such mode is the public waqf land in AbË-JinzÊr, which is situated in Khartoum. The area of this land is 3300 square meters and it was used as a rubbish dump. As this affected the people of that area they donated 90 million Sudanese pounds to the company in order to develop it. The company built 88 shops to serve the needs of these people and at the same time the rent from these shops will go back to the Islamic Endowment Corporation. In future, the company plans to make it a twenty-storey building since it is situated in the city center and faces

The second company was established in January 1995 known as Al-AwqÉf House for Construction Engineering Work (*Al-AwqÉf*, No. 3, p4). This company is an independent one, with limited responsibilities and its own administrative council directs its work. It is specialized in implementing architectural and engineering projects, and it works as a contractor in the market. In addition to that, it also rents construction materials to the market. The main objectives of establishing such a company are to re-develop all waqf buildings and land and to construct factories, workshops and hermitages, and to be involved in providing the following: water tanks, building residential areas for poor and rich people, importing and exporting construction equipment besides, involving in different commercial activities. The company has achieved its aim of re-developing some old waqf buildings. Examples of such achievements are; *Mujama' al-Dhahab al-TijarÊ* (Golden Commercial Center), The Commercial AwqÉf Department, the AwqÉf Building in al-SËqq al-ArabÊ, The Central Police Hospital in Khartoum-Riyyad, DÊwan al-Zakah in Omduraman, and the xiraa' Commercial Buildings west of ArÉk Hotel in Khartoum. These developments were achieved through the following new modes of financing.

ii) The Introduction of New Modes of Financing Old Waqf Property

The first problem, which faced the Islamic Endowment Corporation in reviving the old waqf properties was financial aid. To solve this problem it called on some of the local banks and companies, even those abroad, for financial help. Unfortunately, none of these showed any signs of support even the local banks because the laws of Sudan Bank do not allow the financing of any buildings. Besides, this type of investment will only provide a long term-return for the local companies involved in such a venture. All these facts urged this Corporation to seek ways of becoming self-financing in order to carry out its task in reviving and developing the old waqf properties. To achieve this, it established the above-mentioned company El-AwqÉf House for Construction and Engineering Works to take on the responsibility for renovating the old waqf buildings. This new company in turn introduced new modes to finance these old waqf buildings as follows:

The first mode is *al-mushÉrakah al-mutanÉqisah* i.e. decreased sharing. In this case Al-AwqÉf House for Construction and Engineering

waqf company should be created in the capital city, with branches in all the regions of Sudan. This company was called *Al-Sharikah al-WaqfÊah al-Umm al-Kubrah'*, (the Great Mother Endowment Company). The intention was to make the creation of waqf a matter of public interest for both the rich and the non-rich people of Sudan, in accordance with the saying of the Prophet (pbuh) 'to protect you from Hell-fire even with half a date' (*ØaÍÊÍ* al-BukhÉri, ×adÊth No. 709 Bab al-Zakah). Moreover, by creating this company it will encourage more Sudanese people to develop the habit of creating waqf even with the little money they have. To facilitate this, the company made this ×adÊth its motto and issued an endowment bond share of 1000 Sudanese Pounds, (which is equivalent to $0.40). Hence, it makes it easier for the rich or non-rich to donate in large or small amounts. In addition, it also proposed that the waqf should change its narrow scope, which was restricted to a mosque or a shop and to widen its scope in order to encourage people to spend on all kinds of charities, including the everyday needs of society.

Although this company is a good sign of the revival of the institution of waqf, the majority of the Sudanese people still do not contribute to it. This can be attributed to our earlier comments regarding its present administration. A good example to support this argument can be deduced from (*Awqaf Journal*. No.5, p1). During a seminar which was held on January 26, 1995 in Sudan regarding the creation of this company, it was stated that verbal donations had been made to the company and had reached 1,200,000,000 (One billion and two hundreds million Sudanese Pounds). However, when we asked the general manager of this company about the investment of this money, we received an expected answer, as he said that although people had shown their willingness to contribute to this company, unfortunately when it came to collecting this money they were reluctant to donate. This supports our earlier claim that people are still not confident about contributing to this new corporation since the historical image of this money being grabbed to benefit some bureaucrats is still in their minds. So unless the founder himself is involved in some way and has full control over the administration of his own waqf, he will feel uncertain about donating any money to this corporation or creating any new waqf.

1996, p10). In doing so, the government is trying to support the revival of the institution of waqf, and encourage people to establish new ones. Nevertheless, we believe that people are still reluctant to create new waqfs due to the previous centralization of the administration of this institution, which forfeited their rights to manage their own waqf.

II. Measures Adopted by the Islamic Endowment Corporation to Re-Develop the Old Waqf Property and to Increase Revenues

As mentioned earlier, when the present government came into power it found most of the waqf properties idle and unmaintained, while others had been exchanged or confiscated by the previous government and appropriated by individuals. This was due to the lack of a good supervisory body. Moreover, the modes which were used to finance such waqf were the traditional ones, such as, *ijÉratayn* (lease with dual payment), *al-IstibdÉl* (exchanging with another waqf) and al-*Íikr* mode (long lease at a nominal periodical rent), which all acted as a catalyst for the destruction of all old waqf buildings in Sudan.

Regarding re-developing and financing the old waqf properties the Islamic Endowment Corporation adopted certain measures to fulfill those tasks. Since most of these properties are buildings situated in the city center, the urgent need to improve them was the main concern of the corporation. To achieve this, the Islamic Endowment Corporation established a construction company in order to re-develop these old waqf properties. Moreover, it created another company to encourage people to donate money as cash waqf. Furthermore, it introduced new modes to finance such buildings and invested them in the best way possible. The following will explain these in detail:

i) The Establishment of New Companies

The Islamic Endowment Corporation has established two subordinate companies, the first one to encourage people to donate money and to create cash waqf, and the second one to re-construct the old waqf buildings.

The former was established on 18 May 1995 based on the decision of the Ministerial Council (*Al-AwqÉf*, No. 5, 1995, p 3). The idea for such a company was introduced in 1994 when it was suggested that a central

3 - The agency for the Islamic Endowment Corporation in the state of Khartoum is responsible for overseeing of the *awqÉf* referred to above, whereas the ministries of Housing and Finance shall be responsible for the quick implementation of this decision.
Issued under my signature this day of Safar 29, 1414.
Muhammad Uthman Sa'eed, Governor of the State of Khartoum.

Even though the government allocated this percentage of land as public waqf in each of the residential and commercial areas for the sake of propagating Islam and supporting education, to my knowledge these lands are still undeveloped and need more financial support from the public, either in terms of donation or in terms of the creation of cash waqf, to be developed. Moreover, taking the experience of the non-profit sector, support from the government in terms of providing the donors and the founders, certain types of subsidies are needed to encourage them to participate in this regard. On the same lines, the corporation itself can help by encouraging people who live near this land, either through the media or Friday prayer, to support the institution of waqf. In both cases, this can encourage people to donate or to create cash waqf, and hence capital needed to develop these waqf lands will be accumulated.

iv) Return of all Confiscated Waqfs

In 1994 the government issued an Enactment to return all waqf properties, which have been confiscated either by the previous governments or by individuals and companies, to the Islamic Endowment Corporation (*QÉnËn al-AwqÉf 1996*, pp2-4). The remarkable aspect of this Enactment is that this corporation took action immediately and returned most of the confiscated waqf properties such The Friendship Hall, The Telephone Unit, The Ministry of Youth and Sports, and the National Zoo (MajzËb, *pp*17-22).

v) Exemption from All Kinds of Taxes

In the year 1994, the government provided good support for this institution by exempting all waqf properties from all taxes, all customs including duties, such as duties on export and import and duties of the court, registration of the land and the value of the land (*QÉnËn al-AwqÉf*

iii) Reservation of Land for Waqf

In 1991 the president 'Omar al-Bashir, issued a decree, in which he ordered all state governors to reserve certain lands in the various states for the Islamic Endowment Corporation, i.e. to create public waqf. This has been very clearly stated in his decree No. 895, 9th Oct. 1991, which reads;

With a view of enabling *Hay'at al-AwqÉf al-* IslÉmiyyah to carry on with its noble mission of strengthening the values and virtues of the religion through the necessary material support it receives, it has been decided to reserve some lands in each region for *Hay'at al-AwqÉf al-* IslÉmiyyah such as; -

- Suitable lands in commercial areas.
- Certain lands for all future projects or development plan for residential housing.
- To give *Hay'at al-AwqÉf al-* IslÉmiyyah the opportunity to invest in the construction industry or market.

This decision is applicable to and should be enforced by the northern states of Kurdufan, Darfur and Khartoum.

The implementation of this decree took place in the state of Khartoum in 1993, when the governor issued another decree showing that he had actually reserved a certain percentage of commercial and investment land within the state of Khartoum for *Hay'at al-AwqÉf al-* IslÉmiyyah. The governor's decree No. 80 issued in 1993 states:

After studying the decree No. 859 and upon reading the decision of the Union's Council of Ministers No. 890 issued on the 9th of October 1991 the following decision has been taken,

Name of the decision and its date of enforcement:

1 - It is called the decision to reserve a certain percent within the state of Khartoum for *Hay'at al-AwqÉf al-* IslÉmiyyah.
2 - To reserve 5% of the total area of the land surveyed in the state of Khartoum for investment or commercial purposes for *Hay'at al-AwqÉf al-* IslÉmiyyah, either for Islamic *Da'wah* in general or for the purpose of seeking learning.

rather than limiting its benefit. However, the same law (section thirteen of part three) grants full authority to this corporation, to become responsible for supervising and administering all types of waqf properties, public or family. Furthermore, it also grants it the authority to appoint an honest and efficient person to become the trustee even in the case when the founder of the waqf has appointed himself to supervise his waqf. The same law made an exception in cases where the waqf property is small or its revenue marginal. Only then can the corporation revert back the management of the waqf property to the founder. From an historical point of view, it is believed that once the full authority has been granted to such a corporation in order to manage the waqf, it will discourage the majority of the people from creating any new waqfs because they would feel that the law does not support their conditions in managing their own property but rather confiscates their waqf property from them. Also, from an Islamic point of view, if the founder appoints himself as the trustee of his waqf or even if he appoints another person as the trustee for his waqf, this condition should be respected because according to Islamic law the condition made by the founder should be respected and should be applied without change. This is known as *sharÏ al-waqif ka-naÎ al-shÉri'* (Zaydan, 1993, p438). Thus, to encourage people to create new waqfs, we believe that it is better if the Islamic Endowment Corporation acts only as a supervisory body over those waqfs in which the founders appointed themselves to manage their waqfs or appoint other trustees to manage them, similar to what Caliph 'Umar (may Allah be pleased with him) did[10]. The Corporation should only step in if there is any complain from the beneficiaries. We also suggest that if the trustee mismanaged the waqf property, or he used them for illegal purposes, only then should the corporation interfere and take over the management of such properties.

(10) According to the Hadith, regarding dedicating Thamgh Garden to 'Umar's family, Caliph 'Umar himself administered his own waqf, an act which had been approved by the Prophet (p.b.h). Moreover, Caliph 'Umar entrusted the administration of this waqf to his relative after his death. So in this respect the founder's condition should be respected.

i) The Establishment of the Islamic Endowment Corporation

In 1990, the government separated the Ministry of Religious Affairs from *al-AwqÉf* and called it *Hay'at al-AwqÉf al-* IslÉmiyyah (Islamic Endowment Corporation). Although by this separation it became an independent body, yet it was placed under the supervision of the Minister of Social Welfare and Development (MajzËb 1996, pp17-22). Presently, this Corporation has branches in all the 26 states of Sudan, in addition to another one in Saudi Arabia. The main objectives of creating such a corporation are: to supervise and to administer all the Sudanese waqf properties inside and outside Sudan. and to organize pilgrimage (ibid). To achieve those tasks, the government granted this corporation an independent legal identity according to which this corporation is capable of entering into contracts, and having the right to litigate under its name (*QÉnËn al-AwqÉf 1996* 2-4).

ii) Powers Given to the Islamic Endowment Corporation

Being newly created, some changes and modifications have been made to the statutes of this corporation. The laws of 1990-1996 granted the Islamic Endowment Corporation a wide authority and power in order to take quick decisions in developing all waqf properties as well as encouraging people to create new ones. In my opinion, some of these powers were successful while others need further changes. For example, the law of 1996 granted this corporation powers to maintain and to reconstruct all old waqf buildings. Such powers are as follows: (i) To invest the waqf revenues in all kinds of investment such as business, industries, agricultural and service sectors. (ii) To sell any idle waqf properties and to make *IstibdÉl* (exchange/substitution) as required by necessity. (iii) To sign contracts with construction companies and financiers in order to finance the projects or enterprises of the corporation. (iv) To import, buy or sell all construction equipment and machinery. (v) Additionally, the authority to supervise all mosques, Islamic schools and Muslim cemeteries was granted. All these powers, if used according to Islamic law, will open the door wide to invest and finance waqf properties in different fields. Moreover, this will encourage people to create more waqfs and to channel their revenues to needy areas,

form of clinics, Islamic schools, hotels, or industries, which are very beneficial to society. Most of these waqfs were meant to be rented and their revenues to be channeled to maintain mosques, to give monthly salaries for the Imams, the Muazzins and the cleaners, Islamic school teachers, relatives and the poor and needy. Besides, all these waqf properties were rented according to the traditional modes, such as *Íikr* (long lease right) and *al-ijÉrataÊn* (the lease with dual payment), hence, many problems arose such as tenants who claimed ownership of the waqf property in the long run, i.e. usurped property right. Moreover, due to negligence, mismanagement and confiscation of these waqf properties during previous regimes, a low rental income was provided by these waqf buildings, which, in turn, created a shortage of income even in providing salaries for the specified beneficiaries. Towards the end of the 20th century the present government realized the urgent need to revive this institution in order to enhance its role again. To achieve this task, the government provided great support to this institution in different ways. This support will be presented in the following section.

4. Analysis of the Recent Revival of the Institution of Waqf

The basis for the revival of the institution of waqf came in the 1980's when a law was issued allowing the Ministry of Religious Affairs and Awqaf to become the supervisory body over all Sudanese waqf properties inside and outside the country. However, this law was not implemented until the coming of the new regime in 1989, as mentioned earlier. From that time onwards, the government as well as the administration of waqf tried to enhance the role of this institution through the following steps;

I. Steps Taken by the Government to Revive the Institution of Waqf

When the new government came to power in 1989, the situation of the institution of waqf was at its worst. To improve and to re-develop to waqf properties, the Islamic government extended great support to this institution from 1989 onwards. One of the main purposes of reviving such an institution was to generate more income and to provide permanent support for the well-being of the Sudanese. To achieve this, the new regime molded the institution of waqf with the following reforms.

Northern State	79	2	—	—	not available	120	No. of undeveloped lands. 1 college
Kordofan State	44	15	3	6	not available	—	69 shop stands 4 Islamic institutes 84 vegetables decks 84 butchery decks. 4 clinics. 16 Islamic schools 4 storehouse 5 ovens 3 lighthouse
Darfur State	168	19	25	—	not available	180	6 lands undeveloped. 2 Islamic school 12 shop stand 1 well. 3 mills. 16 butcheries
Eastern State	66	10	16	—	not available	145	34 offices
Southern State	31	7	11	—	not available	—	4 undeveloped pieces of lands. 2 flats
Total	707	105	110	20	1084	1473	—

Source: Hay'at al-AwqÉf Encompass of 1990-1995

Table (2): Specific Waqf Properties in Sudan (1914-1995)

	Shops	Houses	Stores	Clinics	Mosques	Agriculture lands/ feddan	Others
Khartoum	79	12	8	10	256	10	3 hotels 1 industry,1 oven 2 petrol stations 1 pharmacy 15 offices 1 restaurant 1 shop stand
Khartoum North	150	23	1	—	373	18	1 mill 1 Islamic school
Omdurman	104	11	12	—	455	1000	2 office 1 shop stand 1 oven
Middle State	86	6 houses	20	4	not available	no. of lands	2 Islamic school 1 office 3 undeveloped pieces of land 1 commercial land 1 flat 1 petrol station 1 kindergarten 1 hotel 2 oven 1 Islamic institute 1 library

Table number (1) presents the total number of waqf properties, which were created by the government in Sudan. It is very difficult to trace the exact date of these waqfs. As we can see, most of these waqfs are concentrated mainly in real estate properties, i.e. immovable properties. Moreover, the greatest number of waqfs created by the government is represented in the form of shops since it totals 897 shops, followed by 13 houses, 3 places of land, 2 clinics, 2 restaurants, one office, 2 mills and storage, 2 buildings and the national zoo. The revenues of most of these waqfs are for the maintenance of mosques, salaries for those who work in them, for supporting students, the poor and needy people and for other good deeds not specified. The present administration of all these waqfs is under the Islamic Endowment Corporation.

Waqf Khass (Specific Waqfs) Inside Sudan

This type of waqf was created by individuals inside the country on their privately owned land or property (*QÉnËn al-AwqÉf,* 1996 No. 336, 85). Most of these waqfs are either in the form of public waqf or combined (public and family) waqf.

Table (2) provides the total number of specific waqf properties from 1914 up to 1995. Although this information does not give accurate figures it does show the kind of waqf properties the Sudanese usually tend to create.

From the above table, it is realized that most of the waqf properties in Sudan are in the form of real estate properties, i.e. immovable properties, the same as the public waqf. It is very difficult to trace the exact number of mosques since data are unavailable in almost all states, except the capital city, where there are 1084 mosques, 256 of them in Khartoum, 373 mosques in Khartoum North and 455 mosques in Omdurman. The total number of shops which were created as waqf reached 707 waqf shops, 105 houses, 110 stores, 83 stand shops, 84 vegetable decks, 84 butchery decks, 51 offices, 20 undeveloped pieces of lands (include agricultural lands), 20 clinics, 18 Islamic schools, 16 butcheries, 8 ovens, 4 mills, 4 hotels, 3 flats, 3 petrol stations, 3 lighthouses, 1 industry, 1 restaurant, 1 piece of commercial land, 1 pharmacy and one kindergarten. This shows that individuals like to create shops as waqfs near mosques in order to support those mosques. It can be seen that only a few people created waqfs in the

Table (1): Waqf 'Amm Created by the Government Inside the Country

Town	Shops	Houses	Lands	Others	Beneficiaries
Khartoum	286	—	1 land (50 Feddan)	3 buildings (Dar al-Hatif, Qa'at al-ØadÉqah, Ministry of Youth and Sports), National Zoo	For the maintenance of mosques in the capital city, for students and other charitable deeds
Khartoum North	141	2	2	2 clinics	Maintenance of mosques and salaries for those who work for the mosques.
Omdurman	039	6	...	...	Maintenance of mosques, for students, poor and needy
Al-Gazirah	249	....	....	....	For the maintenance of mosques and other good deeds.
Northern Region	182	5	...	office + 2 restaurants + 2 mills + 3 Storages	For the maintenance of the mosques and other good deeds.
Total	897	13	3		

Source : Haya't al-AwqÉf al- IslÉmiyyah, Sudan : Khartoum.

3. Classification of Waqf Properties in Sudan

In Sudan there are two types of waqfs, *waqf 'amm* (public waqfs) established by sultans and government inside as well as outside the country and *waqf khÉÎÎ* (specific waqfs) created by individuals. Most of these waqfs are in the form of immovable properties, as can be seen in the following tables. It is very difficult to trace all the waqf properties in Sudan from one reference, as there is no complete documented statistics available for this purpose. Data for this study are based on uncompleted recent statistics compiled by *Hay'at al-AwqÉf al-IslÉmiyyah*, the (Islamic Endowment Corporation).

Waqf 'Amm (Public Waqf)

This type of waqf is divided into two kinds, *waqf saÍÊÍ*(8) *(sound waqf) and waqf ghayr saÍÊÍ*(9) (unsound waqf). Sound waqf was created abroad by Sudanese sultans and rulers during the Sultanate of Sinnar and Darfur in their privately owned land, i.e. in their *mulk* land. Most of these waqfs were concentrated mainly in the two holy places in Makkah and al- MadÊnah (al-Ùahir, 1994, p23). In a meeting with the General Manager of the Islamic Endowment Corporation, he said that not much was known about these waqfs, until the recent government started to revive this institution in the 1990s. To get information about these waqfs, a Sudanese delegation was formed in January 1990 to find out what had happened to those waqfs. Although they found the deeds of some of these waqfs, the location of some of them is still unknown. Moreover, they found that substitution had occurred to some of them as the expansion in al-Haram al-NabawÊ took place. As mentioned earlier, most of these waqfs were created for the benefit of a group of people called *al-BarÉrah*, freeing slaves and for the poor and needy people who lived in Makkah and al- MadÊnah.

Unsound waqf was established by the government inside the country on state owned lands, i.e. on *mÊrÊ* land. The total number of these waqfs is presented in the following table:

(8) *Waqf saÍÊÍ* means waqf established in privately owned land or property.
(9) *Waqf gayr saÍÊÍ* means waqf established on state owned land or property.

waqfs, i.e. public[5], private[6] and combined[7], inside as well as outside Sudan, was entrusted to the new Ministry of AwqÉf. Moreover, this new Ministry was given the right to appoint their own trustees, rather than the previous ways in which the founders appointed their own trustees to supervise their old waqf properties (al-Ja'aly,1987, pp427-430). However, the implementation of this law, regarding developing the old waqfs, did not take place either. Ever since, most of the waqfs were left idle, neglected, and unmaintained for a long time. Besides, most of the appointed trustees used to abuse the management. This led to lower rents, corruption and mismanagement of waqf revenues, which became wide-spread. Moreover, the government itself confiscated some of the waqf properties (Noor, 39). All these changes discouraged people from creating any new waqfs since they lost their right to administer their own waqfs. During that time only pious people created waqfs in the form of mosques and small shops in order to support these mosques (ibid).

From this we can elicit a number of facts. The concept of maintenance and the development of waqf properties ranked very low in the priorities of all previous regimes in Sudan. This consequently worsened their situation as most of them were left idle, neglected and mismanaged, while the governments themselves confiscated others. Moreover, governments did not try to solve the main problems regarding the administration and the supervision of trustees, they rather tended to shift their administration from a decentralized to a centralized form, thinking that by doing so they would solve the problem. In addition, we noticed that when the administration of waqf was under the original founder, or individuals appointed by him, many people tended to establish waqfs, but when this administration was entrusted to the government, only a few people established waqfs in the form of mosques.

(5) Public waqf is also known as *al-waqf al-'amm* or *waqf khayrÊ*. It means a dedication in perpetuity of the waqf income for religious or charitable purposes.

(6) Private waqf is also known as *al-waqf al-khÉÎÎ* or *al-ahlÊ or dhurrÊ*, or family waqf. It means a dedication in perpetuity of the waqf income for the founder's children, grandchildren, relatives or specific persons.

(7) Combined waqf is also known as mixed waqf between public and private waqf, i.e. a dedication in perpetuity of part of the waqf income for religious and charitable purposes and the other part to the founder's children, grandchildren, relatives or specific persons.

This change encouraged the Sudanese people again to create new waqfs since their management was entrusted back to them.

However, this Mahdist state did not last long as in 1896 the Anglo-Egyptian rule under the British colonial administration took place. During that period, Governor Wingate set up the Board of Muslim jurists in order to associate them with the governmental decisions on Islamic matters (ibid, p21). In 1902 and under this board, the first Islamic law was issued, officially, to change the *MalikÊ madhhab* to the HanafÊ including the law of waqf (Lobban, 1987, p 231. See also Cizakca, 2000, p130). During the British period the administration of waqf was left within the official duties of the chief justice of Sudan as they regarded this as a matter of private and personal property law. Left under individual administration and under the supervision of the chief justice, people continued to create new waqfs in the traditional form of immovable properties, such as mosques, shops and houses which benefited only a small group of poor and needy people, as well as providing salaries for those who worked in the mosques and Islamic schools.

When the Anglo-Egyptian rule came to an end, Sudan became an independent republic in 1956. From then on, the administration of waqf was placed under a special section of the Islamic law court, known as the *General Legal Section* operated by the office of the chief justice. But due to the absence of most of the old public waqf documents, and because there had been no proper documentation of these properties, most of these waqfs were mismanaged in many ways. For example, the use of waqf properties without paying their due rent was very common. Moreover, some waqfs were exchanged while others were sold. In addition, abusing the concept of family waqf, by creating a waqf for the benefit of their sons and preventing their daughters from getting their share in inheritance (Lobban, p 48).

To solve the above-mentioned problems, in the 1970's centralization of waqfs took place in Sudan by placing its administration under the *Ministry of Religious Affairs*. Although this Ministry issued a new law to prevent the potential abuse of waqf property, this law was not implemented at that time (Lobban, p 48).

Due to the implementation of Islamic law at the beginning of the 1980's, a new law was issued in which the supervision of all Sudanese

This reign was brought to an end under the Turco-Egyptian conquest in 1821, under the rule of Muhammad 'Ali Pasha (ibid, pp19-20), who brought many changes to the Sudanese people. Some of these change are the centralization of the administration on the Sudanese people followed by the introduction of secular courts and a large bureaucracy (ShuqÊr, 1967, pp186-187). Moreover, the government introduced the *HanafÊ madhhab* to the law of waqf in Sudan (Cizakca, 2000, 116)[(4)]. This in turn affected one of the restrictions for the creation of waqf properties. For example, according to the *MalikÊ madhhab*, waqf is irrevocable once it is established. When the *HanafÊ madhhab* was introduced to the Sudanese waqf this gave the right to the founders to revoke their waqfs properties. Moreover, mismanagement to the money belonging to the institution of waqfs occurred, and hence restricted the creation of any new waqfs (Cromer, 1961, p 41. See also Hill, 1958, vol.39, p101). From that time onwards, centralization of the waqf system took place in Sudan and the government became responsible for supervising all the waqf properties. This gave the government the right to appoint its own trustees, with a fixed salary, rather than paying them from the waqf revenues that motivated the trustees to work harder. In addition, the government imposed taxes on the Sudanese people, which included tax on waqf, and took over the responsibility of building and maintaining the mosques (Ibid, see also Abu Zuhrah, 1972, pp26-30). Furthermore, the government fixed the salaries for Muslim jurists, who in turn were put under direct government control and hence had restricted independence. All these changes, which took place during the 19th century, curbed the establishment of new waqfs. This action was common in almost all Muslim countries, which were under the Ottoman Empire..

In 1881, this reign was brought to an end by a revolutionary movement, the Mahdiyyah (Holt, 1973, p19). Muhammad Ahmad al-Mahdi, the ruler of this new regime, realized the importance of the creation of the waqfs, so he gave back the management of the waqfs to the individuals themselves and appointed the chief justice to supervise all the waqfs, i.e. decentralization was re-instituted and continued till the 1970's.

---

(4) The same policy had been implemented in Egypt during the Ottoman Empire, when the Ottomans removed the supervision of waqf from the *ShafÊ ' madhhab* and placed it under *HanafÊ madhhab*.

onwards many waqfs were established throughout the country in the form of building mosques, khalÉwi (Islamic schools), and Qur'Énic books.

Moreover, as Islam spread in Sudan, the establishment of waqfs outside the country by Sudanese rulers and their descendents was very common especially in Makkah and MadÊnah. Under the reign of 'AmÉrah Dunqus[2] in 1504-5 A.B, the king of *as-SulÏanah al-ZarqÉ'*[3]*, was the first Sudanese ruler to create waqf in Makkah and in MadÊnah. This was followed by 'Abdullab, who was the descendant of the subordinate ruler, 'Abdulah JammÉ', who created waqf in Makkah too. These waqfs still exist in both Makkah and MadÊnah and they are known as Al-AwqÉf as-SinnÉriyyah.* The locations of some of these waqfs were identified in deeds found recently in the 1990s in Saudi Arabia. Through analyzing these deeds, it was realized that most of the waqf properties, which were created outside Sudan, are in the form of real estate property, such as houses and lands. Some of these waqfs are family waqfs while others are public waqfs. Since these waqfs were very old, most of the founder's deeds show that the beneficiaries were either for freeing slaves or for a group of specific people who came from Sudan to Makkah and MadÊnah. The administration of these waqfs, as highlighted in the deeds, was very simple. Usually the founder appointed one of his relatives or a trusted person, who live in Makkah or in MadÊnah, to administer his waqf. Moreover, it was also realized that all founders were very keen to highlight an important condition in their deeds to insure the perpetuity of their waqf property. That condition was to direct part of their waqf revenues for the maintenance of their waqf property itself.

The reign of *as-SulÏanah al-ZarqÉ'* continued for three centuries. During that period Muslim jurists from Egypt, Morocco and Baghdad came to Sudan. They built mosques and caused Islamic schools to teach the Qur'Én and the Qur'Énic sciences. Besides, they introduced the *MalikÊ madhhab*, and the *ØufÊ Tariqah* (Holt, 1973, pp15-19). Hence, through these mosques and Islamic schools, Islamic education was introduced and led to the gradual Islamization of the northern part of Sudan.

---

(2) 'Amarah Dunqus was the first historical ruler who founded Sinnar which become the dynastic capital city.

(3) This kingdom is known as As-SulÏanah al-ZarqÉ' or Funj Sultanate in Sinnar.

centralization of this institution(1). Owing to these reasons the creation of waqf, in almost all the Muslim countries, has been limited to real estate such as mosques, houses and small shops. Its role in providing other services has declined. This has forced the governments in nearly all the Muslim countries, to undertake the provision of those services. In recent years, attempts have been made to revitalize the role of waqf institution in Muslim countries including Sudan.

The main objective of this paper is to highlight the recent revival of the institution of waqf in Sudan in the last decades and to find out to what extend this revival succeeded in developing the old waqf properties. This was done by dividing the paper into seven sections including the introduction. Section two presents the history of the institution of waqf in Sudan. Section three classifies the types of waqf properties, which are created by Sudanese people, inside as well as outside Sudan. The fourth section analyzes the recent revival of this institution in the last decades. In section five a survey with founders and trustees is done. The sixth section stresses the revenues of these waqf properties and their distribution, followed by the conclusion.

2. History of the Institution of Waqf in Sudan

The institution of waqf is one of the oldest Islamic institutions in Sudan. It was brought into the country during the reign of 'Uthman bin Affan in the seventh century of the Christian era, by a group of Arab Muslims who arrived from Egypt to fight and stop NËbÊ aggressions against the Egyptians in 32 A.H./652A.D (al-'AsqalÉnÊ, 1978, 2:317). The Egyptian warriors first met with a heavy force of the NubÊ, but eventually they defeated the NËbÊ army under the command of Abdullah b. Sarah, the governor of Egypt (ibid). Upon their historic victory the Muslim warriors converted the Church in Dunqulah into a Mosque, and called it *Dunqulah al-'AjËz Mosque* (ibid., see also Noor, 1996, 37). Thus, it is presumed that it is the first waqf created in Sudan, as the law of waqf emphasizes that any mosque is a waqf to Allah (s.w.t.). From that time

(1) Here centralization of waqf means, that the supervision and the management of the waqf properties comes under the control of the government or state rather than the *qÉdÊ* (chief judge) and individuals (trustees) who were appointed by the founders of the waqf.

THE REVIVAL OF THE INSTITUTION OF *WAQF* IN SUDAN

Magda Ismail Abdel Mohsin(*)

During the early period of the Islamic civilization, the institution of waqf played various roles in the life of the Muslim. It had provided many crucial services in various sectors without inflicting any cost to the government. However, these roles have deteriorated since the 19th century to the present time. Since then, the situation of almost all waqf properties has been neglected, unproductive, and a burden to all the Muslim countries, including Sudan, and has weaken its roles in providing any services. This paper will highlight the recent revival of the institution of waqf in Sudan in the last decades and will find out to what extend this revival succeeded in developing the old waqf properties.

1. Introduction

The institution of waqf (pl. *awqÉf*) has played a significant role throughout Islamic history, from the time of the Prophet (pbuh) to the beginning of the 19th century. During the early period of Islam, the Islamic State was effectively assisted by the waqf system in providing many essential services such as education, health care, national security, transportation facilities and the basic infrastructure. However, this system started to weaken from the beginning of the 19th century and attributed continued up to the present time. Various scholars attributed this weakening to a number of factors. Some of them attributed it to the fall of the Ottoman Caliphate and some attributed it to government interference in the management of waqf. On the other hand, others connected it to colonial rule, which replaced Islamic *SharÊ'ah* (Islamic laws) with secular ones including the law of the institution of waqf. Still others related this decline to the mismanagement by Muslim countries due to the

(*) Master in Economic (IIUM), Ph.D in Islamic Civilization /Islamic Economic (IIUM). Lecturer of Economics, International Islamic College Malaysia.

fonctions sociales, économiques et politiques (Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1994) p. 51-61.

- Canatay (Mehmet), *Istanbul Vakiflari Tahrir Defteri H. 1009 M 1600 Tarihli*, Istanbul, Istanbul Fetih Cemiyeti, 2004.
- *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*, Ankara, Vakiflar Umum Müdürlügu, 1938.
- Huseyin b. Hadj Ismail el-Ayvansarâyî, *Hadîkat'ül-Cevâmi'*, 2 vols, s.d.n.l.
- Kurt (Ismail), *Para Vakiflari : Nazariyat ve Tatbikat*, Istanbul, Ensar Nesriyat, 1996.
- Murat Çizakça, « Changing Values and the Contribution of the Cash Endowments '*Awaqâf'ul-nuqûd*' o the Social life in Ottoman Bursa, 1585-1823 », F. Bilici *(dir.), Le* waqf *dans le monde musulman contemporain (XIX*e-*XX*e *siècles), fonctions sociales, économiques et politiques* (Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1994), p. 61-71.
- *Risk Sermayesi, Özel Finans Kuruplari ve Para Vakiflari*, Ilmi Nesriyat, Istanbul, 1993, s. 68-69.
- Özcan (Tahsin), *Osmanli Para Vakiflari: Kanuni Dönemi Üsküdar Örnegi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Unan (Fahri), *Kurulusundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003
- Ünver Süheyl), *Fâtih Ashânesi Tevzinâmesi*, Istanbul, 1953.
- Yérasimos (Stéphane), « Fâtih : une région d'Istanbul aux XVe et XVIe siècles », Colin Heywood and Colin Imber (édit.), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, Isis, 1994, p. 369-381.

Dans tous les cas, le domaine des *waqfs* reste pour longtemps un terrain prometteur d'études à la fois pour l'histoire sociale, économique, religieuse et architecturale des sociétés musulmanes, mais aussi pour l'histoire bancaire et de solidarité, de la lutte contre la pauvreté, des relations entre classes sociales.

SOURCES

Archives :

- Archives de la Présidence du Conseil (Basbakanlik Osmanli Arsivi) à Istanbul, sous le numéro TT 251, TT 670.
- Archives de la Direction du Cadastre à Ankara, Registre de recensement numéros 542 et 543.

Bibliographie :

- Barkan (Ömer Lûtfi) et Ayverdi (Ekrem Hakki), sous le titre *Istanbul Vakiflar Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli*, Istanbul, Baha matbaasi, 1970.
- Bilici (Faruk), "Aziz Mahmud Hüdai et le tekke celveti à Üsküdar à travers ses waqfs au XVII^e, Observatoire urbain d'Istanbul, *Lettre d'information*, nº9/mai 1996, p. 2-8.
- "Les bibliothèques-waqfs à Istanbul au XVI^e siècle : prémices de grandes bibliothèques publiques", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* numéro spécial sur les *Livres et bibliothèques dans l'Empire ottoman,* (dir. F. Hitzel), Aix-en-Provience, nº87-88, 1999, pp. 39-59.
- "Les *waqf*s monétaires à l'époque ottomane : droit hanéfite et pratique", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée numéro spécial sur les Biens collectifs et gestion communautaire* (dir. S. Denoix), 1997 / 79-80, p. 73-88.
- "Sociabilité et expression politique islamistes : les nouveaux *waqfs* en Turquie", *Revue française de science politique.*, 1993/3, p. 412-434.
- "La genèse du système bancaire et des caisses de solidarité à l'époque ottomane : les fondations (*waqfs*) monétaires », F. Bilici *(dir.), Le* waqf *dans le monde musulman contemporain (XIX^e-XX^e siècles),*

d'informations sur ce *waqf*(29). Inversement, à cette dernière date, nous avons les fondations de sa femme, Hümâ Hâtun qui en établit deux, l'une le début de dulhidjdje 970 (juillet 1563) et l'autre le début de chaban 980 (décembre 1572)(30) : elle consacre une vingtaine de maisons dont certaines avec parfois 10 pièces mais aussi, écuries, toilettes, bains, jardins, puits, de nombreuses chambres etc.

Conclusion

Ainsi en étudiant les *waqfs* ottomans au XVIe siècle dans certains quartiers d'une région d'Istanbul, on peut retrouver toutes les particularités d'une institution dans un milieu urbain. Il faut naturellement faire des études plus approfondies et plus globales avec un ensemble de documents pour dresser la topographie des fondations caritatives pour une période donnée dans une ville aussi grande qu'était Istanbul au XVIe siècle. Ce qui est intéressant de constater que c'est que tous les quartiers musulmans disposent de fondations plus ou moins importantes, consacrées aux membres des familles des fondateurs, aux esclaves affranchis, mais aussi aux mosquées, oratoires, couvents (tekke), écoles etc.

Avec le type de documents étudiés ici, la totalité de l'image du paysage caritatif d'Istanbul n'est pas obtenue. Il reste encore tout le monde non-musulman qui représente au XVIe siècle près de la moitié d'Istanbul. Sur le plan de la charité et d'entre-aide, les communautés non-musulmanes fonctionnaient également avec le système de fondations. Il est vrai que dans les documents judiciaires on ne rencontre pas beaucoup ce genre de documents. Les sources en général en sont donc parcellaires. Les Archives des patriarcats gerces et arméniens, le grand rabbinat d'Istanbul, les papiers conservés éventuellement dans les bâtiments civils et religieux appartenant à ces communautés, mais les documents administratifs conservés par la Direction générale des *Waqfs* peuvent éventuellement fournir des renseignements. Encore faut-il pouvoir consulter ces documents et les exploiter.

---

(29) Il est tout à fait possible que les documents concernant cette fondation sont aux archives de la Direction générale des *Waqfs* à Ankara.

(30) Archives de la Direction du Cadastre à Ankara, Registre de recensement nº 543, fº 280a et 280b.

premier de ces personnages, Sinân (m. en 910, était l'intendant principal du riz, sous Mehmed II(25). Si nous nous n'avons pratiquement aucun renseignement sur les deux autres personnages, nous savons que Hodja Üveys Pacha était fils d'un cadi, Mehmed Efendi ; il fut nommé cadi en Egypte, puis exécuté à Istanbul en 999h (1590-1591). Les *waqfs* de Hodja Üveys ne sont pas décrits ici, mais dans un autre quartier (actuellement sur la rue Bâb-i Ali)(26). Il s'agit de sa mosquée et de son oratoire pour lesquels, il constitue un *waqf* relativement important(27) :

- 64 994 akçe en monnaie,
- 1 Four à pain avec une chambre,
- 18 chambres pour célibataires dans le quartier de Hodja Üveys (Hodja Pacha),
- 29 boutiques dans divers quartiers d'Istanbul ainsi qu'à Mudanya, sur la rive asiatique de la mer Marmara,
- 21 maisons de différents niveaux,
- 1 jardin avec arbres fruitiers,
- 1 écurie pour chevaux dans un village (Armudi) en dehors d'Istanbul etc.

Les revenus de ce waqf sont donc consacrés aux salaires des personnels de la mosquée, de l'oratoire et du *waqf*, imams, *hâtîbs*, *müezzins*, lecteurs de Corans, administrateur (*mutawallî*), collecteur des loyers (*djâbî*), ainsi qu'aux dépenses courantes, comme les bougies, l'huile pour l'éclairage et les taxes foncières.

C'est aussi dans le quartier de Khadje Üveys, dans la *nâhiye* de Fâtih, que se trouve la mosquée de Bâli Pacha (?-1494), gendre du sultan Bâyezid II, dont les *waqfs* ne sont pas décrits. En effet lors du premier recensement en 1646, «Bâli Pacha était vivant et les modalités du waqf n'étant pas encore arrêtées, cette description n'a pas eu lieu»(28). Dans recensement de 1596, cette mention a disparu, mais, nous n'avons toujours pas

(25) Huseyin b. Hadj Ismail el-Ayvansarâyî, *Hadîkat'ül-Cevâmi'*,,vol. I, s.d.n.l, p. 63.
(26) La mosquée principale de Hodja Pacha existe aussi et le quartier porte ce nom.
(27) Ömer Lûtfi Barkan et Ekrem Hakki Ayverdi, *Istanbul Vakiflar Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli*, p. 39.
(28) *op. cit.*, *waqf* numéro 1254, p. 216.

Celle-ci fondée au début du mois de djoumada I 931 h (février 1525), avec un mesdjîd, une école, deux maisons, cinq boutiques et 20 000 akçe. Or lors du recensement de 1546, cette somme est tombée à 4 000 akçe et le recenseur indique en face cette mention : «Au départ la somme était de 20 000, mais sous l'ancien administrateur, elle a été dépensée et reste seulement cette somme»(22)

Exceptionnellement, deux fondations sont créées par une femme et un homme. Ce phénomène est suffisamment rare pour ne pas être passé sous silence. En effet, dans le droit musulman, rien ne s'oppose à ce que deux personnes ou plus constituent des fondations communes. Mais en dehors de certains couples, les individus n'ont pas recours à cette possibilité juridique. Ici l'un des exemples de fondations « collectives » est situé dans le quartier Pirincci Sinan, où Ayse binti Sinân et Kemal b. Abdullah, probablement son mari, établissent, le début de chaban 918h (11-21 octobre 1512) une fondation commune, qui consiste en deux maisons avec les dépendances. Quant à l'autre exemple, il est situé dans le quartier de Hâdj Uveys où au début de *chevvâl* 922h (, Adil b. Yusuf et Melek binti Abdullah ont constitué un waqf avec une maison et ses dépendances. Mais lors de l'inspection en 1546, cette maison était vendue à 1 500 akçe, car elle était sur le point de s'écrouler et l'argent était aux mains du *muezzin* de la mosquée du quartier(23).

Trois de ces *mescîds* donnant leurs noms aux quartiers sont construits sous forme de waqfs par les artisans-bourgeois : Sinan, négociant en riz, Ivâz, fils de Hüseyin, boucher, et Kemâl, maître-fabricant de rouets(24). Le

(22) Ömer Lûtfi Barkan et Ekrem Hakki Ayverdi, *Istanbul Vakiflar Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli*, *waqf* numéro 1231, p. 213.

(23) Au recensement de 1596, ce *waqf* existait encore, en tout cas, il est enregistré tel qu'il était en 1546. Mais, nous pensons que même si ces recensements fournissent des renseignements précieux, il n'est pas sûr que l'inspecteur recenseur chargé de l'opération vérifie tous les documents d'authentification.

(24) En réalité nous n'avons pas de renseignements précis sur ces personnages qui ont donné leurs noms à des quartiers. Ceux-ci ont subsisté en grande partie jusqu'aujourd'hui, soit en tant que tels soit incorporés dans d'autres quartiers voisins. Autrement dit, il faut entreprendre une recherche approfondie pour reconstituer la biographie des personnages qui ont marqué de leurs noms la ville d'Istanbul. Une des pistes de cette recherche est naturellement les actes ou recensements de fondations.

par des femmes ; 62 % sont monétaires. Le *waqf* monétaire le plus important est créé en 923h (1517-1518) par Mahmud b. Mezîd Seyyid Gazioglu, avec une somme de 99 500 akçe, ainsi qu'avec une maison de deux étages accompagnée d'un puits, d'un four, d'un cuisine, d'un cour, et le tout destiné à une petite école dans le quartier de Hadje Üveys, mais aussi pour au *tekke* de Ahmed al-Bukharî. Un professeur, son adjoint, un porteur d'eau sont affectés à cette école. Administrateur, superviseur (*nâzir*), collecteur (*djâbî*) sont aussi rémunérés par le *waqf*. Des orphelins sont également nourris par cette fondation dont l'administration est prise en charge par d'abord le fondateur lui-même, puis après sa mort le titulaire du *tekke* mentionné. Selon le troisième registre de recensement, ce *waqf* continue à exister avec la même somme, ce qui est rare. Car sur 50 fondations dans les quatre quartiers, 27 fondations ont disparu entre 1546 et 1596 et toutes ces fondations sont monétaires. Inversement, les 42 fondations créées dans cette période sont presque toutes attachées à un bien immobilier. Par exemple, dans le quartier de Hadj Ivaz b. Hüseyin al-Kassâb, en 1546, il y avait six fondations, toutes monétaires, y compris celle qui porte le nom du fondateur du quartier qui avait immobilisé 31 000 akçe en avril 1496. Or en 1596, elles ont toutes disparu(21), et, à la palace, les cinq fondations qui apparaissent dans la seconde période sont liées à un bien immobilier et parfois en même temps à une somme d'argent. Cela montre encore une fois la fragilité des fondations monétaires, mais on peut penser aussi que peu de fondations monétaires sont enregistrées dans les recensements de 1580 et 1596, probablement à cause de cette fragilité. Mais, le phénomène de création de fondations monétaires, ne disparaît pas, tout au contraire : si probablement dans cette période transitoire d'inflation, le peu de « rentabilité » a pu ralentir ce type de fondations, par la suite et jusqu'à la fin de l'Empire ottoman, elles ont continué à exister, mais pour garantir leur pérennité, les fondateurs ont privilégié souvent d'immobilisation des sommes en or.

Pour montrer comment les sommes disparaissent, nous suivrons l'exemple de la fondation de Hadj Hamza b. Ahmed al-Karamanî Bâli.

(21) Les cinq autres fondations disposaient ensemble 9 000 akçe

b. Ali. Après cette personne, l'administration passerait au plus vertueux des esclaves hommes affranchis puis aux femmes affranchies. Une fois les familles de ces deux catégories d'esclaves éteintes, l'administration de la fondation devait passer sous la direction du *Kadi-asker* de Roumélie.

- L'autre fondation monétaire et dotée d'une somme relativement importante est celle de Sinân, second imâm à la mosquée de Hadj Hayreddîn. Fondée à une date inconnue, mais avant 1546, cette fondation de 20 000 akçe, est également dotée d'une maison et de ses dépendances.
- Les autres fondations monétaires vont de 1 000 à 5 000 akçe, et comme les fondations mixtes et immobilières sont dédiées essentiellement à la mosquée du quartier, en l'occurrence Hâdj Hayreddin, à l'école, au tekke Ahmed al-Bukhârî, à une autre école se trouvant dans le quartier voisin, Pirincci Hadji, ainsi qu'à des imams et muezzin des mesdjîd. Dans le cas d'une fondation, par exemple, celle de Hâlise binti Hâdj Hâlîl, la somme de 5 000 akçe, immobilisée en zilkâde 949h, les 200 akçe gagnés annuellement en intérêts sur 500 (10 %), doivent être dépensés pour le paiement des taxes exceptionnelles (*avâriz*)du quartier, le reste des 200 akçe sont attribués par la fondatrice à l'imâm et 100 akçe au muezzîn de l'oratoire du quartier.
- Dans les six fondations, le livre, notamment le Coran fait l'objet de *waqf*. Mais le *waqf* qui consacre le plus de livres est celui du Seyh Muhyiddîn b. Mustafa, commentateur du Coran (*mufessîr*). En effet, ce personnage constitue en *waqf* plusieurs maisons (*hânehâ-i mute'addide*) dans le quartier, mais aussi 35 volumes d'ouvrages dont on ne connaît pas les titres mais qui devaient servir à un *âlim* pieux, habitant l'une des maisons. Par la suite, ces livres devaient être déposés au couvent d'Ahmed al-Bukhârî.

Les waqfs des quatre autres quartiers : Pirincci Sinan, Hâdj Üveys, Hadj Ivaz, Kemâl al-Harrât

Moins bien fournis en *waqfs* que les autres, ces quatre quartiers constitueront la dernière partie de notre étude. Situés à proximité de la mosquée Mehmed II, ces quatre quartiers fournissent ensemble en 1546, 50 fondations qui présentent des caractéristiques à peu près identiques que les waqfs étudiés précédemment : 36 % des fondations sont créées

En contrepartie de ces recettes, le fondateur a prévu une dépense de 28 840 akçe, et se trouve donc avec un excédent de 18 433 akçe. Il confie la gestion de sa fondation aux membres de sa famille, jusqu'à l'instinction de celle-ci, puis au souverain du temps, afin que celui-ci prenne des dispositions nectaires pour assurer une gestion saine.

Ainsi, c'est autour d'un oratoire que le quartier de Khadji Khayreddin est crée et selon le recensement de 1546, en dehors de ce dernier, on y trouve 25 *waqfs*.

Les principales caractéristiques de ces 25 *waqfs* sont les suivantes :

- 6 sont fondés par les femmes (25 %), autrement dit un peu moins que dans le quartier précédent (33,3%).
- Si l'on connaît les titres ou professions de 4 personnes qui font partie du corps des oulémas et des soufis, ceux des dix ne sont pas connus.
- 21 d'entre eux 84 % des *waqfs* sont fondés entre 894 h et 949 (1488-1543) et 4 ne sont pas datés.
- 14 de ces fondations sont monétaires (deux avec le Coran) dont plusieurs sont mixtes ; les autres sont immobiliers dont 4 contiennent un *waqfs* avec un Coran.

Dans le quartier Hadje Hayreddin, le plus grand *waqf* monétaire est créé avec 52 000 akçe pour une école *(mu'allim-hâne)*[20] *par Muhyiddîn b. Mehmed Yerluca, précepteur de Bâyezid II. La date de création de cette fondation est les débuts de Rabi' I 901 (18-28 novembre 1495), c'est-à-dire, en pleine période de Bâyezîd II. Ce waqf* monétaire est accompagné d'une maison à un seul niveau, disposant d'une écurie, d'une chambre, d'une *zulle* (percola) et d'un jardin. Selon l'acte de fondation, la fondation salarie un professeur, un professeur-associé (*halife*), deux lecteurs de versets coraniques (*eczâ-hânân*), un porteur d'eau (*saka*), un homme d'entretien. Par ailleurs, sont prévus dans les dépenses la paillasse et le bois de chauffage. Les intérêt (*ribh*) des 2 000 akçe devaient être dépensées pour les réparations de l'école ; celui de 50 000 *akçe*, pour les autres dépenses, le reste devaient être attribué pour le salaire du *mutawallî* Sâlih

(20) Cette école étant brûlée dans un grand incendie d'Istanbul, aujourd'hui sa trace n'existe même pas.

illustrer cette partie de notre étude, 10 sont des femmes dont une est la fille d'Ahmed al-Buhârî, comme nous l'avons vu et deux autres les esclaves libérées de ce Cheikh. Parmi les hommes, on trouve 8 qui sont soit des cheikhs (*dede*) ou des oulémas ; certains autres (5) qui portent les titres de *çelebi* et *efendi*, sont aussi apparentés aux oulémas ; 2 artisans, un chef de la police (*subasi*) et les 4 autres de professions inconnues. Naturellement, le sanctuaire auquel sont dédiées ces fondations attirent certaines personnes plus que d'autres, en conséquence, nous ne sommes pas tout à fait devant le schéma de toutes les fondations d'Istanbul ni de la *nâhiye* de Fatih, mais nous n'en sommes pas loin non plus, car, à l'instinction de la famille, la quasi-totalité des fondations est destinés d'une manière ou d'une autre, aux œuvres religieuses, sociales, éducatives, soit dans le quartier même du fondateur, soit dans un autre établissement à Istanbul ou dans une autre ville ou encore essentiellement aux deux lieux saints de l'Islam (*haremeyn*) : La Mecque et la Médine.

Les waqfs du quartier de Hâdj Hayreddin

Situé à l'ouest de la mosquée Mehmed II, l'oratoire qui donne son nom au quartier est construit par un certain Hâdj Hayreddin. Nous n'avons pas sa *waqfiyé* détaillée, mais nous avons quelques indications dans sa *waqfiyé* dans une autre *nâhiye* (Vefâ), où il a construit une mosquée qui porte également son nom. Sans date, cette *waqfiyé* indique que le fondateur défunt a laissé pour ses sa mosquée, son *mesdjîd*, ainsi que pour sa *medrese* :

- Plusieurs maisons (*hâneh-a-i muteaddide-i mutenevvia*) avec étages dans le quartier portant son nom, situé dans la *nâhiye* de Vefâ et qui étaient transformées lors du recensement de 1546 en un caravansérail. La rente annuelle de ces maisons lèvent à 8 000 akçe.
- Maisons dans le quartier de Hizir Beg. Rente annuelle : 6 180 akçe.
- Un village nommé Yusuflu près d'Edirne. Rente annuelle: 25 000
- Un village nommé Ahmed Beg, dépendant du *kâzâ* de Vize. Rente annuelle : 2 000.
- Un terrain rapportant annuellement 539 akçe
- Deux chambres près de la mosquée indiquée : 5 154 akçe/an

entre 1546 et 1596. On peut même formuler l'hypothèse que les deux derniers registres ne tiennent pratiquement pas compte de ce type de waqfs. Sans aller plus loin, nous prendrons encore des exemples des *waqfs* monétaires dédiés à Ahmed al-Buhârî : presque tous ces *waqfs* qui étaient recensés dans le premier registre (1546) ont disparu dans le second et troisième registres. Un seul, qui est d'ailleurs mixte, mais le plus important pour la somme constituée en *waqf*, subsiste en 1596 : c'est celui qui a été établi en 924 h. (1518-1519) par la fille de Ahmed-al-Buhârî, Fâtma Hâtûn, avec une somme de 45 000 *akçe*. Cette somme est immobilisée avec deux maisons à un seul niveau, leurs dépendances (écurie, toilettes et cour) et trois boutiques dans le quartier de la mosquée de Mehmed II. La survie de ce *waqf* est liée d'une part au fait qu'elle est constituée par la fille du cheikh soufi, que la somme est relativement importante, mais d'autre part et surtout que cette somme est constituée en *waqf* avec des biens immobiliers dont le revenu soutient sans doute le capital initial. La courte durée de la vie des fondations monétaires en comparaison avec les *waqfs* mixtes ou seulement immobiliers créés par des personnes peu connues est observée aussi ailleurs. Murat Cizakca, en étudiant 545 *waqfs* monétaires de Bursa a constaté que seulement 146 d'entre eux (26, 7 %) ont une durée de vie de plus d'un siècle, alors que les autres 399 (73,3 %) en ont moins d'un siècle, sans autre précision(18). En revanche, dans une étude sur 89 fondations monétaires à Üsküdar dans la période de Süleyman le Magnifique (1520-1566), nous avons des chiffres alarmants dans la mesure où 75 (84,25 %) de ces fondations ont une durée de vie de 40 ans ou moins, et même les 30 moins de 10 ans ; seulement 14 ont 41 ans et plus. Là aussi, ce sont les fondations créées par les hommes d'État, celles qui sont dotées des sommes importantes et surtout celles qui allient liquidités et biens immobiliers qui montrent une longévité plus grande(19). Mais l'auteur de cette dernière étude n'a pas tenu compte non plus de l'inflation comme le suggéraient les auteurs qui ont publié le recensement de 1546.

Quant à la situation socioprofessionnelle des fondateurs, précisons d'abord que sur 30 *wâqifs* (fondateurs) dont nous avons isolés pour

(18) Murat Cizakca, *Risk Sermayesi, Özel Finans Kuruplari ve Para Vakiflari*, Ilmi Nesriyat, Istanbul, 1993, s. 68-69.

(19) Tahsin Özcan, *op. cit*, p. 321.

législatives adoptées par les pouvoirs publics depuis le XVI^{e} siècle. La totalité de ces fondations prêtent l'argent généralement avec un taux de 10 %. Il faut observer que dans certains cas, on évite de définir le taux d'intérêt, en se contentant de préciser : "selon les dispositions légales", mais étant donnée que le fondateur indique clairement la somme annuelle de la plus-value qu'il compte obtenir de son capital initial, on peut aisement calculer le taux d'intérêt. Dans les *waqfs* qui nous intéressent ici, le capital mis en waqf par les fondateurs varie considérablement, le plus modeste étant de 300 *akçe* et le plus important de 45 000 *akçe*, mais la plupart du temps ils se situent entre 400 et 14 000 *akçe*.

Le grand problème des fondations monétaires, c'est qu'elles sont les premières victimes de l'inflation, de la mauvaise gestion, des abus des administrateurs et des contrôleurs (*mutawallî* et *nâzir*) et des créanciers. Tout au long de l'histoire des *waqfs* monétaires ottomans, on constate des pertes considérables. L'on a souvent suggéré que ceci est dû essentiellement à la dévaluation monétaire. Il est vrai que lorsque d'un coup, comme ce fut le cas, dans les années 1585-1586, la monnaie perd la moitié de sa valeur les petites sommes, constituées en waqf, n'ont plus la même raison d'être : non seulement les sommes prêtées ne remplissent pas leur fonctions de crédit et de prévoyance sociale, mais surtout les administrateurs n'attachent plus du tout la même attention à la gestion de ces sommes. Parfois, la famille qui constitue le *waqf* monétaire, elle même dilapide la somme mise en *waqf*, lorsqu'une inspection a lieu, elle déclare « avoir perdu » la *waqfiyé*. Nous n'avons pas suffisamment d'éléments pour observer l'impact de ce phénomène d'inflation sur la disparition et la création des *waqfs* monétaires. Car la comparaison entre les trois registres de recensement des *waqfs* d'Istanbul et plus particulièrement dans la *nâhiye* de Fâtih indique une faible de création de fondations monétaire

politiques (Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 1994): Faruk Bilici, "La genèse du système bancaire et des caisses de solidarité à l'époque ottomane: les fondations (*waqfs*) monétaires», p. 51-61, Murat Çizakça, Changing Values and the Contribution of the Cash Endowments '*Awaqâf'ul-nuqûd*' o the Social life in Ottoman Bursa, 1585-1823, p. 61-71; et surtout Faruk Bilici, "Les *waqf*s monétaires à l'époque ottomane: droit hanéfite et pratique", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée numéro spécial sur les Biens collectifs et gestion communautaire* (dir. S. Denoix), 1997 / 79-80, p. 73-88.

ces fondations ne porte de date, ce qui laisse supposer que leur gestion n'était pas excellente ou tout simplement les actes étaient perdus parce que ces fondations sont de création ancienne, remontant au premier quart du XVI^e siècle, comme le *mesdjid* et l'oratoire du Cheikh al-Bukharî.

Toujours dans le quartier portant le nom d'Ahmed al-Buhârî, une autre série de fondations est créée non pas pour les établissements religieux appartenant au voisinage immédiat, mais se trouvant en dehors des murailles d'Edirnekapi. Il s'agit d'une autre *zawiya* fondée au nom d'Ahmed al-Buhârî, en 937h/1530, par son gendre et successeur Mahmud Çelebi, sous Süleyman le Magnifique. Dans le registre de recensement de 1546, 30 fondations sont dédiées, presqu'exclusivement à ce centre soufi. Un tiers d'elles est daté (11) et parmi celles-ci, la plus ancienne est de *chevvâl* 924h (octobre 1518) et la plus récente de *Rebi* I 948 (juin 1541). Ce qui est intéressant de constater, c'est que la quasi-totalité de ces fondations sont monétaires : 23 exclusivement, 2 mixtes (une avec des livres)[(16)] et 5 uniquement immobilières.

Nous nous n'arrêterons pas longuement sur les fondations monétaires (*Awaqâf'al-nuqûd*). Elles sont maintenant assez connues et nous avons eu l'occasion d'en parler ailleurs[(17)]. Ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'elles sont très courantes dans l'Anatolie et les Balkans ottomans ; que les individus immobilisent une certaine somme d'argent (ici *akçe*) qui sera fructifiée par le biais de prêt à intérêt conformément aux dispositions

(16) En effet Ruchen Hatun binti Abdullah constitue en waqf 1 000 *akçe* avec 5 ouvrages: 1 Coran, 1 *Mechârik*, 1 *Sadr'us-Chari'a* et 1 *Djâmi'ul-luga*. Pour les waqf bibliothèques, voir Faruk Bilici, "Les bibliothèques-waqfs à Istanbul au XVIe siècle: prémices de grandes bibliothèques publiques", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* numéro spécial sur les *Livres et bibliothèques dans l'Empire ottoman,* (dir. F. Hitzel), Aix-en-Provience, nº 87-88, 1999, pp. 39-59.

(17) Ömer Lûtfi Barkan et Ekrem Hakki Ayverdi, *op. cit*.; Ismail Kurt, *Para Vakiflari: Nazariyat ve Tatbikat*, Istanbul, Ensar Nesriyat, 1996; Tahsin Özcan, *Osmanli Para Vakiflari: Kanuni Dönemi Üsküdar Örnegi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003; Faruk Bilici, "Sociabilité et expression politique islamistes: les nouveaux *waqfs* en Turquie", *Revue française de science politique*., 1993/3, p. 412-434; même auteur, "Aziz Mahmud Hüdai et le tekke celveti à Üsküdar à travers ses waqfs au XVIIe, Observatoire urbain d'Istanbul, *Lettre d'information*, nº 9/mai 1996, p. 2-8; deux articles dans cet ouvrage: Faruk Bilici (dir.), *Le* waqf *dans le monde musulman contemporain (XIX*e-*XX*e *siècles), fonctions sociales, économiques et* =

Si l'on en croit aux calculs faits à partir des registres de comptes en 1597-1598 les dépenses étaient réparties de la manière suivante[(15)] :

Personnel : 26,8 %

Nourriture : 45,2 %

Entretien et réparations : 11,7 %

Contributions aux autres établissements : 16,3

Total : 100 %

Dépenses totales : 2 648 886

Les *waqfs* de six quartiers de Fâtih

Fondations de (et pour) Ahmed al-Buhârî, dit Emir Buhârî et le problème des waqfs monétaires

L'une des fondations qui ont configuré au XVIe siècle la *nâhiye* de Fâtih est celle d'Ahmed al-Buhârî (1453-1516) qui donne son nom au quartier situé juste au sud-ouest de la mosquée de Mehmed II. Ahmed al-Buhârî (de Boukhara en Ouzbékistan actuel) est le personnage à l'origine de la propagation à Istanbul de la confrérie Nakchibendiye. Ami très proche du Cheikh Vefâ, un autre personnage qui a donné son nom à un quartier d'Istanbul et qui a créé des fondations riches, Ahmed al-Buhârî a reçu le soutien très puissant de Bâyezid II (1481-1512) et a fait de la Nakchibendiye l'institution religieuse mystique la plus puissante d'Istanbul. Pour l'oratoire (*mescid*) qu'il a créé, Ahmed al-Buhârî a consacré une dizaine de maisons avec près de 70 chambres (*hudjra*) pour célibataires. Mais ce qui est encore plus important, c'est que de nombreuses personnes ont créé des fondations dont les revenus sont attribués à cet oratoire et surtout au *tekke* tout proche. Ce *tekke* (trois autres *tekkes* portent le nom d'Emir Buhârî dans Istanbul) est construit avant 1516, près du complexe religieux de Fâtih. Selon le registre de 1546, en dehors de la fondation d'Ahmed al-Buhârî, seize autres fondations sont créées pour les descendants des fondateurs, pour l'entretien de la mosquée et du *tekke* ou encore pour les personnels servant dans ces établissements. Aucune de

(15) Fahri Unan, *op.cit.*, p. 161.

rôle encore plus fondamental dans la dépense. D'abord, s'agissant des salaires du personnel, le poste de dépense le plus important. Le nombre de ce personnel a augmenté assez régulièrement au fils des ans. Ainsi selon la *waqfiyé* du sultan, le nombre de personnes devait être au départ 350, à la fin du XVI^e siècle ce nombre atteigne 530. Il faut compter dans ce personnel, les étudiants de haut niveau (*sahn*) des medreses qui étaient 120 (15x8). Ce qui est intéressant, c'est que les salaires du personnel n'augmentaient pas avec l'inflation. Par conséquent, pour subvenir à leurs besoins les personnes étaient obligées soit de travailler ailleurs au détriment du service de la *külliye*, soit d'utiliser les moyens plus ou moins légaux pour se faire payer des indemnités qui s'appelaient *lahm-behâ* ou *ta'am-behâ* (indemnité de viande ou indemnité de nourriture), postes de dépenses qui n'étaient pas prévus dans le document initial de fondation, ce qui était aussi évidemment dommageable au fonctionnement général des services. C'est ce phénomène, mais aussi la mauvaise gestion des recettes aussi qui ont conduit les grands complexes sociaux-religieux de l'Empire ottoman à abandonner le but initial pour lesquels ils étaient crées pour devenir la plupart du temps de simples mosquées toujours dans le besoin et attendant que les pouvoirs publics veuillent bien leur attribuer des subventions exceptionnelles pour survivre.

Aux dépenses du personnel, il faut ajouter un autre poste très important : la nourriture. Deux cuisines se trouvent dans l'établissement, l'une dans l'hôpital, l'autre la cuisine générale (*imâret*) ; la première sert des repas au personnel de l'hôpital et aux malades, la seconde au reste du personnel, aux étudiants, aux voyageurs, aux invités et aux pauvres. Selon tous les calculs et surtout d'après le «livre de distribution de repas de Fâtih[(14)], en plus de 1 200 personnes (personnels et étudiants), 600 voyageurs et pauvres mangeaient dans l'établissement.

Deux autres postes de dépense constituaient l'entretien et les réparations des différentes parties des bâtiments de la *külliye*, ainsi que les différentes contributions financières réservées aux autres mosquées qui étaient bâties essentiellement dans des villes et villages dont on tirait le revenu du *waqf*.

(14) Süheyl Ünver, *Fâtih Ashânesi Tevzinâmesi*, Istanbul, 1953, s. 126.

Mehmed II(12). Certaines populations *effrendji*s (Franc) qui sont en réalité des génois et vénitiens, venus de Kefe, au nord de la mer Noire et installés dans Galata, la partie génoise de la ville d'Istanbul payent donc cette taxte. Selon qu'ils habitaient dans les villes ou les villages, le montant da la taxe de *djizya* n'était pas le même. En 894-895h /1489-1490, ceux qui habitaient la ville payaient 50 *akçe* (aspres) (8 667 foyers totalisant 433 698 akçe) et ceux qui habitaient les villages payaient 58 *akçe* (3805 foyers payent 223 542 *akçe*). Vers le milieu du XVIIIe siècle, cette proportion est inversée, mais le revenu de la *djizya* reste comme le plus important des recettes du *waqf* de Mehmed II.

Les conditions d'exploitation et de collecte sont précisées dans les *waqfiyes* du sultan. Il s'agit de :

1 - louer les biens à des personnes capables de payer les loyers, de faire du bien et de ne pas trahir la confiance ;
2 - ne pas négliger de demander aux locataires une caution ; éviter de créer des dissensions et de conflits à propos de la gestion des bien et des loyers, éviter aussi de dilapider les revenus du *waqf* ;
3 - faire en sorte que les biens immobiliers ne restent jamais longtemps sans locataires et préférer toujours les personnes qui payent le plus de loyer ;
4 - mettre en location les biens immobiliers pour une durée d'au moins un an et au plus deux ans.(13)

Ainsi et pour conclure cette partie des revenues de la fondation la plus importante, on peut donner ces chiffres. Dans la période de 1489-1490 la totalité des revenus annuels montait à 1 535 536 *akçe*, tandis qu'à la fin du XVIe siècle (1597-1598), ces revenus atteignaient un peu plus de 3 millions *akçe*. Cette augmentation s'explique par l'adjonction de nouvelles sources de revenus, comme nous l'avons indiqué plus haut, mais aussi par le phénomène d'inflation qui est intervenu de façon chronique à partir surtout de 1580 : au milieu du siècle, il fallait 50 à 55 *akçe* pour un florin, il en fallait 120 en 1584 et 220 en 1598. Ce phénomène d'inflation jouera un

(12) Ibid, p. 112.
(13) *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri, p. 332-333.*

une fois que le sultan a décidé de transférer la capitale de l'Empire ottoman, c'est-à-dire au début de 1460. D'ailleurs, le début de la construction du Palais de Topkapi date également de cette année-là. Ainsi, passant devant les medreses de Fâtih, l'axe principal de la ville sera désormais la ligne menant de Sainte-Sophie à Edirnekap (Porte d'Adrinople) qui coupe l'axe centrale allant de la mer Marmara à la Corne d'Or.

Les dix exemplaires de la *waqfiyé* de Mehmed II(10) vont de son règne jusqu'à l'année 901h/1495-1496(11). Selon ces actes et les registres de comptes, les revenus de ce premier grand complexe religieux musulman d'Istanbul sont de l'ordre deux origines : ceux provenant de la production agricole et des bâtiments de rapport en ville. Ainsi les taxes *ochr* et les loyers prélevés sur les villages qui se situent à l'ouest d'Istanbul dans la Thrace orientale et dépendant des *kadâ* de Silivri, Rodoscuk, Çorlu, Kirk-Kenise (auj : Kiraklareli), Hayrabolu, Vize, Pinarhisari, Bergos sont du premier ordre. Les modifications ont été apportées à ces dispositions par les souverains successeurs qui ont élargi les sources de revenus, atteignant le double des villages énumérés à l'origine : dans les documents de fondation, on comptait une trentaine de villages, alors que quelques années plus tard en 894-895h/1489-1490 ce nombre dépassait 50 et 947h/1540, ils étaient 67, puis 73 en 985h/1577.

En dehors de ces revenus du domaine agricole, le *waqf* de Mehmed II pour sa *külliye* de Fâtih dispose d'un certain nombre de hammams qui sont dispersés dans certains quartiers d'Istanbul. Au nombre de 14 à l'époque de Mehmed II, à ces hammams, il faut ajouter les taxes prélevées sur les non-musulmans, c'est-à-dire la *djizya* de 24 villages habités par Grecs, Arméniens, Juifs et Francs, ainsi que certains quartiers d'Istanbul, de Galata et de Tekirdag, de Silivri et d'Eregli (Héraclée). Par exemple, à Istanbul 2027 foyers juifs chassés d'Allemagne, de Hongrie et d'Italie et qui sont accueillis par l'Empire ottoman et installés dans les différents quartiers à Istanbul payaient également leurs *djizyas* à la fondation de

(10) Les actes de fondations sont publiés sous le titre *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*, Ankara, Vakiflar Umum Müdürlügu, 1938.

(11) Fahri Unan, *Kurulusundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003.

La mosquée de Mehmed II et différentes dépendances ont été construites de façon à ce que le complexe soit un lieu d'attraction pour les habitants de la ville, mais aussi pour ceux qui se trouvent dans d'autres provinces. Le choix du lieu est hautement symbolique, puisque, le complexe est construit sur les ruines de la prestigieuse église des Saints-Apôtres (Hagioi Apostoloi), elle même bâtie par Constantin le Grand, fondateur de Constantinople, et à sa mort, son mausolée y fut également transféré. Par la suite lorsque Constance a ramené à Constantinople les reliques de Saint Andrée de Achaia et celles de Saint Luc l'évangéliste et de Saint Timothée d'Éphèse, elles furent également déposées dans cette église. Deux siècles plus tard, l'église a été reconstruite sous Justinien par les célèbres architectes de Sainte-Sophie, Anthémios de Tralles et Isidore de Mile. C'est dire que l'église et son emplacement ont une charge symbolique puissant aux yeux des habitants de Constantinople et dans son souci de conquérir également les hauts lieux symboliques de l'Empire byzantin, le sultan ait certainement voulu planté sa mosquée monumentale ici. En tout cas, jusqu'au XI^{e} siècle, la plupart des empereurs et beaucoup des Patriarches et évêques ont été enterrés dans cette église. La plupart des reliquaires, les récipients en or et en argent décorés avec des pierres précieuses, les inestimables icônes, les couronnes impériales, les somptueux vêtements ecclésiastiques et autres objets importants de l'église ont été transférés en dehors de Constantinople, à l'Europe occidentale, quand la capitale Byzantine a été pillée par les croisés en 1204. L'église après qu'elle soit une fois encore restaurée complètement par Andronicus II Paleologue (1282-1328) a été abandonnée aux ravages du temps et des négligences. C'est dans cet état que les Ottomans ont trouvé cette église lorsqu'ils entrent à Constantinople. C'est aussi à la place de cette église que Mehmed II construira le grand complexe religieux qui donnera son nom à cet *nâhiye*.

Commencée en février 1463 (djoumada II 867), la construction de ce complexe religieux est terminée en décembre 1470 (Redjeb 875). Une bonne partie des composantes du complexe de *Fâtih* sont prévues par l'acte de fondation (waqfiyé) de Mehmed II : mosquée, medreses de haut niveau, medreses moyennes, école primaire, bibliothèque, hôpital, caravansérail, *muvakkitahâne*, hammam, le mausolée du sultan étant ajouté plus tard. On le voit, la construction de ce complexe a commencé,

an en moyenne ; sous Bâyezid II (1481-1512), elle passe à 4,6, puis, sous Selim I^er (1512-1520) à 7,4, puis sous Süleyman I^er (1520-1566) à 8,3. La période de progression la plus importante se situe dans la décennie entre 1534 et 1543, avec 11 créations de fondations par an en moyenne. Elle décline à partir de 950h. (1543). Ces variations d'une décennie à une autre peuvent s'expliquer pour la période de Mehmed II, par la perte totale des plus anciens actes de fondations, par le peu d'encouragement que les fondateurs potentiels recevaient à l'époque de ce sultan. Autrement dit, la «nationalisation» de certaines fondations a naturellement dissuadé les possesseurs de biens de les constituer en *waqf* ; par ailleurs à l'époque de Süleyman le législateur l'encombrement de l'espace dans Istanbul, mais surtout vers la fin du règne de ce sultan la progression de l'inflation empêchaient probablement les fondateurs de parier sur le revenu des fondations. Nous reviendrons sur les waqfs monétaires, car en 953h l'on comptabilise pour la *nâhiye* de Fâtih 200 waqfs purement monétaires et 63 waqfs mixtes, alors que dans le second registre on compte seulement 70 *waqfs* mixtes et dans le troisième on en compte respectivement 19 et 3. Visiblement dans les deux derniers registres, les *waqfs* monétaires ont été négligés ou comme le suggère Barkan et Ayverdi[9] le phénomène d'inflation dans les années 1585-1586 a joué eu un impact négatif sur ce type de waqfs.

Le *waqf* de mehmed II : noyau primitif d'Istanbul ottoman

Ainsi que nous l'avons dit, la *nâhiye* est créée autour de la mosquée de Mehmed II et le principal fondateur (*wâqif*) est le sultan lui-même. Ce type de *waqfs* étant constitué par les revenus appartenant à l'État, dans le droit musulman, on le considère comme une fondation *gayr-i sahîh*. Par ailleurs, le principe même des registres que nous utilisons, c'est qu'ils ne recensent pas les grands *waqfs* appartenant à la famille impériale, autrement dit nous n'y trouverons pas les fondations *gayr-i sahîh*. En conséquence, celle de Mehmed II doit être étudiée à partir des actes de fondation (*waqfiyé*) et des registres de comptabilités.

(9) Ömer Lûtfi Barkan et Ekrem Hakki Ayverdi, *Istanbul Vakiflar Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihlli,* p. XXXI.

district, avec, chaque fois que cela est possible, certains éclairages sur des personnages qui ont donné leur nom aux quartiers.

Une vue d'ensemble sur les fondations de la *nahiye de* fatih

À la fin du XVI^{e} siècle dans la *nâhiye* d'Istanbul, nous trouvons 55 mosquées sous forme de fondations dans 42 quartiers(7). Cela veut dire qu'il y a plus de mosquées que de quartiers. Dans de nombreux quartiers, on trouve une école et une zawiya dont la confrérie n'est pas toujours indiquée. L'autre institution qui est courante et qui est aussi une fondation, c'est la *medrese*. Celle-ci se trouve souvent incorporée dans les grands complexes religieux et culturels. Le hammam est également un élément fondamental constitutif du quartier et à Fâtih on en trouve une douzaine qui sont pour la plupart disposés autour des quartiers d'activités artisanale et commerciale ou encore à proximité des voies d'eau. Sur ces mêmes voies d'eau, on trouve également des fontaines : les longs des pentes de la Corne d'Or et des pentes ouest du complexe de Fâtih. Au total une douzaine de quartiers est équipés en fontaines *waqfs*.

Dans les 42 quartiers de la nâhiye de Fâtih, on totalise en tout 825 (dont 598 en 1546) *waqfs*. Une partie de ces waqfs peuvent consacrer des biens et des liquidités se trouvant dans d'autres *nâhiye* de la ville. Inversement des waqfs enregistrés dans d'autres quartiers de la ville peuvent contenir des biens, ou affecter des revenus à des fondations situées dans cette *nâhiye*. Si on étudie le registre de 1580, on constate qu'à partir de 1546 on a fondé 227 *waqfs* dans cette *nâhiye*, mais étant donnée que les 231 *waqfs* ne se trouvent plus dans le registre de 1580, on peut en conclure qu'il y a plus de disparitions que de créations sur lesquelles nous reviendrons. Dans un article consacré à l'histoire urbaine de la *nâhiye* de Fâtih, Stéphane Yérasimos a formulé certaines hypothèses sur la progression des fondations dans cette région(8) : étant donné qu'une bonne partie des *waqfs* (1/5^{e}) sont datés (671 sur 825), on constate que sous le règne de Mehmed II (1453-1481), cette progression est de 0,6 par

---

(7) Dans la totalité d'Istanbul *intramuros*, on recense 219 quartiers musulmans.

(8) Stéphane Yérasimos, « Fâtih: une région d'Istanbul aux XVe et XVIe siècles », Colin Heywood and Colin Imber (édit.), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, Isis, 1994, p. 369-381.

au sud jusqu'à la vallée de Bayrampacha (Lycus), au nord jusqu'à la corne d'Or et aux abords de la mosquée Selim I^{er} ; à l'est elle est limitée pratiquement par l'axe allant de la mer Marmara à la corne d'Or et à l'ouest par les murailles terrestres.

Si la *nâhiye* de Fâtih a été choisie pour cette étude, c'est parce que l'ensemble du district est formé en gros autour du complexe de Mehmed II, dit Fâtih qui est la première mosquée monumentale d'Istanbul, et on peut considérer que cette partie de la ville a été privilégiée dès le départ par rapport à d'autres régions. En construisant cet établissement, le sultan donnait aussi le signal aux dignitaires militaires, civils et religieux, ainsi qu'à la bourgeoisie d'y construire mosquées, oratoires et autres établissements d'utilités publiques afin d'attirer la population. En 1546 la *nâhiye* de Fatih(6) couvre aussi le plus grand périmètre d'Istanbul. En effet, sur treize *nâhiye*, celle intitulée dans les registres utilisés *Nâhiye-i Câmi'ul-Merhûm wa al-Magfûrun leh Sultan Mehmed Hân Aleyh al-rahme wa'l-gufrân*, que nous appelons avec le surnom de Fâtih comporte près de 19 % des quartiers d'Istanbul intra-muros et en 1596, plus de 41 % des fondations se trouvaient dans cette *nâhiye*.

L'étude des *waqfs* dans le monde musulman n'est pas simplement l'étude de l'histoire de la bienfaisance, de la lutte contre la pauvreté ou encore, de la situation sociale et économique des fondateurs et par là, de la population en général. Mais c'est aussi l'histoire de l'architecture, de l'urbanisme, de la démographie, de l'éducation, du système bancaire et de crédit, de la prévoyance et de la solidarité. En étudiant les *waqfs* dans une *nâhiye* d'Istanbul, comme celle de Fâtih, ce sont tous ces aspects-là qu'il est possible d'observer. Mais le cadre de cet article restera plus modeste. Après une étude rapide sur les *waqfs* dans la *nâhiye* de Fâtih, nous nous pencherons sur le *waqf* de Mehmed II autour duquel les quartiers se sont constitués, puis nous étudierons les fondations de six quartiers dans ce

(6) Aussi dans la division administrative d'aujourd'hui, Istanbul intra-muros est divisé en deux *kaza*(arrondissements): Fâtih et Eminönü. L'arrondissement Fâtih déborde très largement les anciennes limites de la *nâhiye*, couvrant une superficie de 10 km2 et est composé par 68 quartiers; sa population dépasse les 400 000 habitants. Il est dirigé par un maire élu et un sou-préfet nommé et représentant l'État.

LES *WAQFS* OTTOMANS À ISTANBUL AU XVI[e] SIECLE : LA *NAHIYE* DE MEHMED II (FATIH)

Faruk Bilici[(*)]

D'emblée, quelques éléments préliminaires paraissent nécessaires pour introduire le vaste sujet des fondations ottomanes à Istanbul et d'abord les sources. Les principales sources de référence utilisées pour cette étude sont les recensements des waqfs d'Istanbul, réalisés respectivement en 953 (1546)[(1)], 986-988 (1578-1580)[(2)] et 1005 (1596)[(3)] En réalité un premier recensement a eu lieu en 927h/1521, mais le registre de cette opération est perdu[(4)]. Les limites géographiques sont donc déterminées en fonction de ces documents exceptionnels. Quant à l'unité administrative utilisée, elle sera non pas le quartier (*mahalle*), mais la *nâhiye* (le district, la région)[(5)], tel que le découpage existait au XVI[e] siècle, mais aussi plus tard, conformément à la division administrative de l'Empire ottoman. Dans l'administration ottomane du XIX[e] siècle, après les Tanzimat, la *nâhiye* désigne une subdivision du *kaza* (*qadâ*), c'est-à-dire un groupe de villages ou de quartiers. Telle qu'elle est utilisée ici, la *nâhiye* doit être assimilée à un canton dans le sens français du terme adopté après la Révolution, désignant une unité administrative plus importante que l'arrondissement. Installée sur la « quatrième colline » d'Istanbul, la *nâhiye* de Fâtih s'étend

---

(*) Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.

(1) Ce registre, conservé aux Archives de la Présidence du Conseil (Basbakanlik Arsivi) à Istanbul, sous le numéro TT 251 et a été publié en 1970 par Ömer Lûtfi Barkan et Ekrem Hakki Ayverdi, sous le titre *Istanbul Vakiflar Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli*, Istanbul, Baha matbaasi, 1970, 504 p.

(2) Ce registre se trouve également aux Archives de la Présidence du Conseil à Istanbul, sous le numéro TT 670.

(3) Ce dernier registre qui se trouve à Ankara, dans les archives conservées à la Direction Générale du Cadastre, sous les numéros 542 et 543 est publié hélas avec d'innombrables erreurs par Mehmet Canatay sous le titre *Istanbul Vakiflari Tahrir Defteri H. 1009 M 1600 Tarihli*, Istanbul, Istanbul Fetih Cemiyeti, 2004.

(4) Les références à ce premier registre sont nombreuses dans les documents que nous utilisons.

(5) Le mot arabe *nâhiya* désigne, le côté, la région, le pays.

nous informe sur la nature des problématiques que suscitait depuis longtemps le waqf *ahli*. La réaction des Fuqaha -à l'instar de Essabki- est de ce fait révélatrice, et pourrait contribuer à l'analyse de l'évolution du waqf *ahli* tout au long de l'histoire musulmane.

Mohammad Essad écrit «le rôle du waqf dans la sécurisation de la famille» analysant les différentes contributions du waqf pour garder la stabilité de la structure familiale à travers les services offerts (santé, éducation, travail).

L'article de Magda Abdelmohsen est consacré à l'expérience contemporaine des awqaf au Soudan. L'auteur procède à une comparaison du secteur des awqaf avant et après 1990. La situation des awqaf au Soudan moderne ne sort pas, selon l'auteur, du cadre général qui marque l'histoire du waqf dans le monde musulman. Ce n'est qu'après l'installation du Front de Salut au pouvoir en 1986, qu'une importance particulière est donnée aux awqaf. La création d'un nouveau organisme doté de larges prérogatives (*la Commissions des Awqaf Islamique*s) serait selon l'auteur le couronnement du regain d'intérêt officiel pour les awqaf.

La rédaction

(*nâhiye* - groupe de quartiers) de la ville d'Istanbul grâce aux waqf. La *nâhiye* du Fatih était le résultat de la formation des awqaf touchant un ensemble diversifié de services sociaux. C'est ce que démontre l'inventaire de ces awqaf réalisé par l'auteur : «mosquée, medreses de haut niveau, medreses moyennes, école primaire, bibliothèque, hôpital, caravansérail, *muvakkitahâne*, hammam». Une deuxième diversité est aussi frappante : la création de ces waqf ne sont pas l'exclusivité ni des sultans ni des hommes : les fondateurs sont également des commerçants, des savants, des gens ordinaires mais aussi des femmes qui ont tous contribué à l'édification de ces centres urbains. La troisième caractéristique des ces awqaf concerne leur nature économique qui réfléchit bien la situation économique d'une ville ottomane typique du XVI^e siècle. Les types des biens constitués en waqf au profit des fondations sont surtout des bien immobiliers (maisons, boutiques, cafés, etc.), des terrains agricoles, et des awqaf monétaires: les awqaf monétaires.

L'article de M. Arnaout retrace en se basant sur le registre de waqf de (Issa Beck Ibn Isaac) la naissance d'une nouvelle ville dans une province ottomane européenne au XVI^e siècle : La Bosnie en Sarajevo. L'accent est mis sur le rôle du waqf dans la naissance de la ville non seulement en ce qui concerne les services sociaux mais surtout au niveau de sa contribution à la continuité de ces services. La nature de ces nouvelles villes est ainsi « ouverte, avec une diversité économique et culturelle » qui contraste tant avec la cité féodale européenne monotone et renfermée sur elle-même, qu'avec la ville capitaliste axant toutes ses activités autour de l'utilité économique.

Toujours en rapport avec l'époque ottomane, le deuxième axe de ce dossier sera consacrée à l'analyse d'une des manifestations de la chute du système des awqaf à travers l'analyse de la pratique d'Irsad. Kenneth Cuno met en relief cette pratique en Egypte mamlukite en retraçant, le rapport qu'entretenait les faqih avec le pouvoir politique, ainsi que les conséquences sur le système des awqaf.

Trois autres articles participeront à ce huitième numéro. Khaled Shuaib travaillera sur un opuscule du XIV^e siècle traitant des différentes significations des termes utilisés par les fondateurs des waqf *ahli*. A côté de son importance historique, l'opuscule de Taqi Al-dine Assubki opuscule

lié au regain d'importance actuel pour les awqaf-. Cette tâche nécessite la collaboration de plusieurs chercheurs de différentes disciplines, capables de déchiffrer un phénomène aussi dense et complexe qu'est le waqf[9]. C'est un travail progressif, cumulatif et qui se s'accomplit sur plusieurs fronts. *AWQAF* n'a pas la prétention de guider une telle entreprise, mais plus modestement : être un stimulateur pour bien beaucoup de personnes et d'institutions intéressées par les awqaf.

Ce huitième numéro sera consacré en grande partie à l'un des aspects les plus spectaculaires des awqaf : H. Noubi, F. Bilici, et M. Arnaout analyseront le rôle des awqaf dans l'urbanisation du monde musulman avec des études de cas de l'‘époque ottomane. Ce sujet est en rapport direct avec la constitution historique des civilisations. Des théoriciens comme Max Weber et Arnold Toynbee, ont accordé un intérêt particulier à la naissance des villes en tant qu'indicateur par excellence sur la maturité des civilisations. Dans son ouvrage «les villes dans l'histoire» A.Toynbee attire notre attention sur les caractéristiques «humaines» des villes avant l'apparition de la révoltion industrielle. Le capitalisme nous dit-il apporte avec lui des villes «fonctionnelles» vidées en quelques sorte de leur substance humaine. Nous estimons que ces développements ont un lien fort avec le thème central de ce numéro. Non seulement le waqf a joué un rôle décisif dans l'urbanisation du monde musulman mais il a aussi doté ces centres urbains d'une qualité humaine indéniable.

L'article de Noubi Hassan analysera cette question au niveau théorique en étudiant les relations éventuelles entre les valeurs véhiculées par le waqf (universalité, durabilité, humanisme) et les principes de la théorie architecturale (utilité, solidité, beauté). En se basant sur des exemples de l'Egypte Mamlukite, Noubi estime que le waqf avait fortement marqué les principes architecturaux et a contribué à édifier des cités urbaines humaines.

Avec Faruk Bilici, nous nous situons à l'intérieur de la société ottomane du XVI[e] siècle. L'auteur retrace la constitution d'une partie

(9) Nous avions souligné l'urgence de cette tache dans un article publié dans le premier numéro de *AWQAF (* Tarak Abdallah, "Pour une sociologie des awqaf", Awaqf, No 1, 2001.)

- Une des conséquences les plus décisives sur l'histoire contemporaine des awqaf serait la transformation impulsée par les ottomans au niveau du mode de gestion des awqaf. Le contrôle étatique du waqf sera le leitmotiv de toutes les successives réformes ottomanes. Selon la formule utilisée par de Abdelhamid Henia(6), le secteur des awqaf passera «du monopole privé au monopole public». Dans cette orientation les ottomans ont graduellement encouragé la mainmise de l'Etat sur les awqaf à travers la création d'institutions gouvernementales dans toutes les provinces de l'empire. A Istanbul, cette action serait couronnée en 1836 par la création du ministère des awqaf qui étendra progressivement ses prérogatives sur l'ensemble des awqaf privés comme awqaf al-haramayn qui seront mis en 1838 sous la tutelle du ministère(7).

Dans ce contexte général, l'importance de l'expérience ottomane est indéniable pour toute recherche qui concerne le système des awqaf. Cette expérience permettra entre autres l'appréhension de la complexité des phénomènes sociaux au monde musulman. Avec leur nature multidimensionnelle, les awqaf nous offrent un exemple patent. Comme le souligne fort bien Faruk Bilici «L'étude des *waqfs* dans le monde musulman n'est pas simplement l'étude de l'histoire de la bienfaisance, de la lutte contre la pauvreté ou encore, de la situation sociale et économique des fondateurs et par là, de la population en général. Mais c'est aussi l'histoire de l'architecture, de l'urbanisme, de la démographie, de l'éducation, du système bancaire et de crédit, de la prévoyance et de la solidarité».(8)

Si l'expérience ottomane des awqaf offre sans doute un exemple patent sur la densité sociale des awqaf, il reste que l'appréhension de ses mécanismes est une lourde tâche tant au niveau scientifique que pratique -

(6) Voir: Abdelhamid Henia, "la gestion des waqf khayri en Tunisie de l'époque moderne: du monopole prive au monopole public", in, Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée: enjeux de société enjeux de pouvoirs, Fondation publique des Awqaf du Koweït, 2004, p. 254

(7) L'Empire ottoman a instauré des administrations officielles du waqf même aux seins de ses provinces. A Jérusalem fut installer à la fin du XIXe siècle «le ministère ottoman des awqaf de Jérusalem».

(8) Voir l'article de Faruk Bilici dans ce numéro.

soulevé autour du waqf monétaire qui est devenu une des spécificités ottomane. Les jurisconsultes ottomans qui discuteront ce sujet durant plusieurs années vont attester de la vivacité culturelle d'Istanbul et de son rôle scientifique au sein du monde musulman[2].

- les awqaf seront touchés par les répercussions des premiers signes de faiblesse du système ottoman. Faruk Bilici nous rappelle que «dans ce domaine nous connaissons les analyses et avertissements de Koçi Bey, auteur d'un opuscule du XVII^e siècle, présenté à Mourad IV (1623-1640) et son successeur Ibrahim Ier (1640-1648). Koçi Bey attribuait le déclin de l'empire ottoman à des abus commis par les membres et favoris de la famille impériale dans la gestion des *timars,* laissés de plus en plus vacants par leur titulaires ou transformes d'abord en *Mâlikâne* ou *dirlik* (propriété privée) puis en waqf. [...]Koçi Bey propose clairement au sultan de supprimer les *waqfs* familiaux qui ne font que profiter aux fondateurs eux-mêmes et à leurs familles et aux administrateurs»[3]
- l'empire ottoman a entamé une série de réformes qui a eu des répercussions décisives sur les provinces musulmanes. La réforme du secteur des awqaf - partie intégrante de ces tentatives depuis le XVII^e siècle et jusqu'aux Tanzimat- va se propager dans les quatre coins de l'empire notamment dans les provinces arabes[4] à l'exemple de l'Egypte de Mohamad Ali[5], et de la Tunisie de Khair-eddine Ettounsi [1810-1890].

(2) أنظر مثلا:
Murat, Cizakca, "Ottoman cash Waqfs Revisited: The Case of Bursa 1555-1823", Foundation for Science Technology and Civilisation, UK, June 2004.

(3) Faruk, Bilici, Elargissement des compétences de l'Eta, diminution de l'action des fondations (waqfs) au XIXe siècle dans l'Empire Ottoman: l'exemple d'un quartier d'Istanbul., in, Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée: enjeux de société enjeux de pouvoirs, Fondation publique des Awqaf du Koweït, 2004, p.254

(4) Behrens-Abouseif, Doris, Egypt's Adjustment to Ottoman Rule-Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th & 17th centuries), Leiden: Brill, 1994.

(5) En 1846 Mohamed Ali inaugura la première tentative de réforme de ce secteur en émettant un décret interdisant la nouvelle création des waqf *ahli.*

INTRODUCTION

L'Empire ottoman est la forme de *Khilafa* la plus proche de notre actuelle époque. Cet empire a formé à plusieurs égards une part importante de l'histoire du monde musulman depuis la prise de Constantinople en 1453 jusqu'au vingtième siècle.

La Khilafa ottomane s'est contrée depuis le début du XVIIIe siècle à d'importantes transformations tant au niveau interne que sur le plan extérieur. Intérieurement le modèle ottoman commence dès le début du XVIIe à montrer ses premiers signes de faiblesse. Conjointement les ottomans seront les témoins les plus concernés du changement de la situation politique mondiale impulsée par les répercussions de la révolution industrielle du XVIe siècle, et la montée des pays européens non seulement sur le plan militaire mais surtout au niveau de la gestion moderne de leurs sociétés (instances politiques, juridiques et économiques). Face à ces changements, les ottomans ont lancé plusieurs tentatives de réforme afin de contrecarrer les problèmes dont souffrent de plus en plus les instances sociopolitiques de l'Empire.

Dans ce contexte général, l'expérience ottomane concernant les awqaf apparaît à plusieurs égards de grande importance pour l'étude du système du waqf musulman. Cette importance -surtout durant le dernier siècle de l'empire- s'explique par quatre raisons essentielles :

- Depuis de XVIe siècle les awqaf deviennent une composante essentielle de la vie sociale ottomane. Tant par leur volume que par les multiples rôles qu'ils ont joué, les awqaf sont devenus un des outils de la politique ottomane intérieure et extérieure[1].
- Durant son premier siècle (1453-1556), l'empire ottoman s'est érigé entant que centre de la culture et de la science musulmane. Le sujet des awqaf n'était pas étranger à cette dynamique, en témoigne le débat

(1) Cf. Bahaeddin YEDIYILDIZ, Place of the Waqf in Turkish Cultural System, in, *second United Nations Conference on Human Settlements (Habitat II,* 12 April *1996, Istanbul.*

Publication Regulations

AWQAF journal publishes original Waqf-related researches in Arabic, English and French. It also accepts summaries of approved M.A's and Ph.D's reports on conferences, symposia, and seminars dealing with in the field of Waqf.

Contributions are accepted in Arabic, English or French, provided they abide by the following regulations:

- They should not be published before, or meant to be published anywhere else.
- They should abide by the scientific conventions related to the attestation of references, along with the academic processing.
- Articles should be written in good handwriting on A4 papers, preferably accompanied by a disk (Word software).
- Articles must be 4000-10000 words in length.
- All submissions must include an abstract of about 150 words.
- Material meant for publication should undergo a confidential refereeing.
- Coverage of seminars and conferences is acceptable.
- Material once sent for publication, whether published or not, is unreturnable.
- AWQAF is entitled to re-publish any material separately.
- All responsibility for the opinions expressed and the accuracy of facts rests solely with the author(s).
- All submissions should be sent to:

AWQAF, Editor in Chief,
P.O. Box 482 Safat, 13005 Kuwait,
Tel. 253-2646 Fax. 965-254-2676
E-mail: awqafjournal@awqaf.org
serd@awqaf.org

OPINIONS EXPRESSED IN AWQAF
ARE THOSE OF THE AUTHORS AND DO NOT NECESSARILY REFLECT
THE VIEWS OF THE JOURNAL OR PUBLISHER.

Contents - Sommaire

❖ French Section

❖ English Section

❖ Arabic Section

❖ Book Review

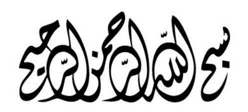
Contents - Sommaire

Awqaf is based on a conviction that waqf -as a concept and an experience- has a great developmental potential which entitles it to contribute effectively to the Muslim communities and cope with the challenges which confront the Umma. Waqf also reflects the history of Islamic world through its rich experience which embraces the various types of life and helps finding solutions for emerging problems. During the decline of the Umma, Waqf maintained a major part of the heritage of the Islamic civilization and caused it to continue and pass from one generation to another. Nowadays, the Islamic world is witnessing a governmental and popular orientation towards mobilizing its materialistic capacity and investing its genuine cultural components in a spirit of innovative thinking leading to comprehensive developmental models conducive to the values of justice and right.

Based on this conviction, ***Awqaf*** comes up with a keen interest to give waqf the actual prestige in terms of thinking at the Arab and Islamic levels. It centers on waqf as a specialty and attracts waqf interested people from all domains and adopts a scientific approach in dealing with waqf and relating it to comprehensive community development. Waqf is originally known to be a voluntary activity which requires ***Awqaf*** journal to approach the social domains directly related to community life, along with other relevant social and economic behaviors. This might bring about a controversy resulting from the society-state interaction and a balanced participation aiming to reach a decision touching the future of the community life and the role of NGO's.

Objectives of Awqaf:

- Reviving the culture of waqf through familiarizing the reader with its history, developmental role, jurisprudence, and achievements which Islamic civilization had witnessed up to date.
- Intensifying the discussions on the actual potential of waqf in modern societies through emphasis on its modern instruments.
- Investing the current waqf projects and transforming them into an intellectual product in order to be exposed to specialists. This is hopefully expected to induce dynamism among researches and establish a link between theory and practice.
- Promoting reliance on the repertoire of Islamic civilization in terms of civil potential resulting from a deep and inherent tendency towards charitable deeds at the individual's and nation's levels.
- Strengthening ties between the waqf on the one hand, and voluntary work and NGO's on the other.
- Linking waqf to the areas of other social activities within an integrated framework to create a well-balanced society.
- Enriching the Arab library with articles and books on this newly approached topic, i.e. waqf and charitable activities.



AWQAF

Refereed Biannual Journal Specialized in Waqf and Charitable activities

Chief Editor

Dr. Mhammad Abdelgafar Al-Sherif

Managing Editor

Dr. Ghanim Abdallah Al-Shaheen

Advisory Editor

Dr. Tarak Abdallah

Editorial Board

Dr. Issa Z. Shaqra
Khaled M. Al Busharah
Dr. Seham A. Al-Khatrash
Dr. Ibrahim M. Abdel-Baqi

Advisory Board

(alphabetically)

Dr. Jamal Eddine Atiya
Dr. Abdelaziz Al-Touijri
Mr. Abdel Muhsin Al-Othman
Dr. Fouad Abdullah Al-Omar
Dr. Manzoor Alam

Administrative Secretary

Mishal Abdelaziz Al-Baker

AWQAF **No. 8 - Fifth Year - Rabi I, 1426 AH, 2005**